This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

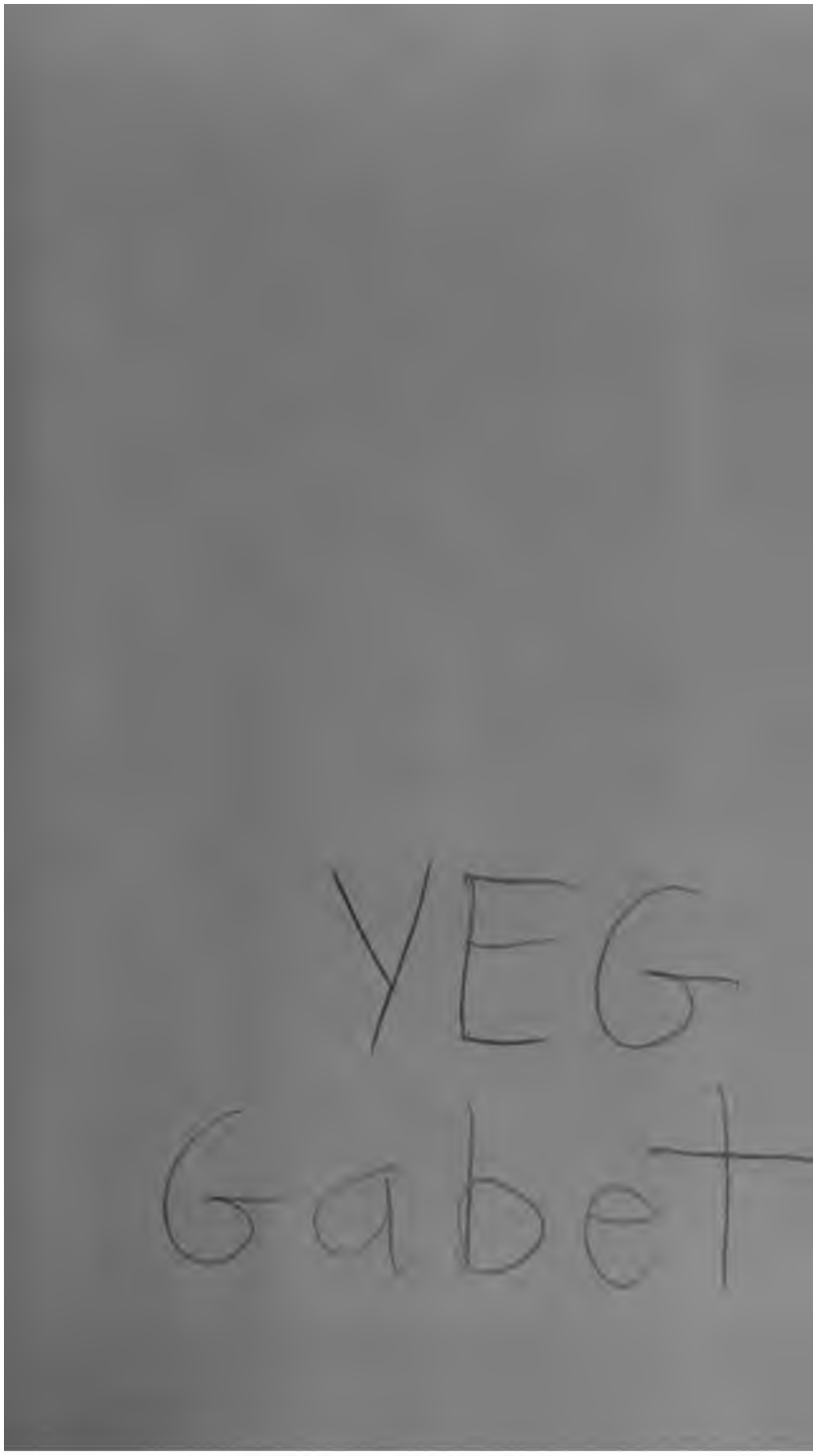
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07025360 8


YEG
Gabet

TRAITÉ ÉLÉMENTAIRE

DE

LA SCIENCE DE L'HOMME.

II.

DIJON, IMPRIMERIE ET FONDERIE DE DOUILLIER.

TRAITÉ ÉLÉMENTAIRE

DE LA

SCIENCE DE L'HOMME

CONSIDÉRÉ

SOUS TOUS SES RAPPORTS;

ENRICHI DE FIGURES.

PAR GABRIEL GABET,

ANCIEN AVOCAT.

Il n'est point de questions importantes dont la décision ne soit comprise dans la science de l'homme, et il n'en est aucune qui puisse être résolue avec certitude si nous n'avons cette connaissance.

HUME.

TOME DEUXIÈME.

PARIS,

J.-B. BAILLIÈRE, LIBRAIRE, RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE, 17;

LONDRES, MÊME MAISON, REGENT-STREET, 219;

ET AU BUREAU DE LA PHALANGE, RUE DE TOURNON, 6.

1842.

TRAITÉ ÉLÉMENTAIRE

DE LA

SCIENCE DE L'HOMME.

QUATRIÈME PARTIE.

DE LA VIE
SENSITIVE OU INSTINCTIVE.

SA NÉCESSITÉ.

238. La vie matérielle, qui vient de nous occuper, ne consiste qu'à transformer à notre insu les corps alimentaires en notre propre substance. Mais l'être borné aux fonctions de cette vie, n'est encore qu'une machine organisée. Selon l'excellence ou l'imperfection de son organisation, il prospère ou languit: mais sa prospérité ne lui cause aucun plaisir, et sa langueur aucune souffrance; il ne peut pas éviter les accidens qui tenteraient de le détruire, ni rechercher les circonstances qui pourraient améliorer son sort. Tels sont les végétaux; cette vie suffit au maintien de leur existence : leur système nutritif, placé à l'extrémité, se trouve en contact immédiat avec l'aliment qui leur convient; il faut seulement que les racines s'étendent sous terre, et que le feuillage

se répande dans l'atmosphère, pour ouvrir mille orifices à la nourriture qui pénètre de toute part par absorption dans le tissu végétal.

La structure de l'animal, étant différente de celle de la plante, annonce qu'il a des besoins différens à satisfaire. La position des organes nutritifs est en effet interne dans le règne animal; les racines sont dans l'estomac et les viscères: c'est une plante retournée; et pour y porter la nourriture, il faut que l'animal sente le besoin de la prendre, qu'il cherche l'aliment qui lui convient, et qui n'est pas toujours à l'entour de lui, qu'il le distingue dans les substances qui ne peuvent le nourrir; il faut qu'il écarte les obstacles qui peuvent l'empêcher de s'en servir, et qu'il remplisse enfin toutes les conditions qui tiennent à son existence. Mais la nature le dirige dans sa marche, tout en paraissant lui laisser suivre sa propre impulsion, par une faculté éminente que l'on nomme instinct.

C'est cette nouvelle manière d'être de l'homme, qui jusqu'ici n'a pas été suffisamment développée, que nous allons étudier en quatre titres : 1° nature de la vie sensitive ou instinctive; 2° ses moyens ou facultés de produire des affections; 3° des différentes affections sensitives; 4° rappel de ces affections par le souvenir.

TITRE PREMIER.

Nature de la Vie sensitive ou instinctive.

En quoi elle consiste. Différence entre la vie sensitive et la vie végétative. Elles sont l'une et l'autre astreintes aux lois du monde extérieur. La vie sensitive agit par le moyen d'affections. Ce que l'on entend par affections. Elles sont involontaires. Manière de les exprimer.

239. La Vie Sensitive ou Instinctive, autrement l'Instinct, est la force (9) qui nous manifeste les be-

soins dont l'organisme réclame la satisfaction pour conserver la vie, cè qui exige le concours de nos organes volontaires.

Tous les besoins de l'organisme qui ne demandent pas que nous intervenions pour les satisfaire, appartiennent à la vie végétative. Ainsi il est nécessaire que notre sang se transforme en nos propres parties: c'est la vie végétative qui s'en charge exclusivement, et sans même que nous en soyons instruits. Mais pour que cette métamorphose s'opère, il faut que nous prenions des alimens : c'est à la vie sensitive de remplir cette fonction. Il y a donc un rapport intime entre ces deux vies, et ce rapport est tel que si l'une d'elles cessait d'agir, la vie générale s'éteindrait bientôt.

Les liens qui unissent la vie sensitive à la vie végétative, les rattachent également l'une et l'autre à la vie de l'univers. C'est là qu'est la matière du besoin; c'est là que se trouve l'air, la nourriture que la vie végétative réclame. C'est donc par le concours du monde extérieur, que ces deux forces peuvent se conserver unies et se développer. Le monde extérieur est le foyer incubateur ou la matrice des deux vies; il y a entre elles la même dépendance, la même harmonie qu'entre le fœtus et la mère.

C'est à l'attraction, agissant comme affinité physiologique, à cette loi souveraine qui coordonne les rapports des êtres entre eux, qu'est dû le mode d'union des deux vies; c'est elle qui dirige d'une manière spéciale, dans chaque ordre d'êtres, dans chaque genre, la force interne qui produit certains effets d'où dépendent la conservation des individus et leurs développemens. Chaque être ne saurait agir que selon sa nature, et doit être déterminé par elle à produire les actes nécessaires à sa conserva-

tion, sans quoi il ne pourrait subsister. C'est ce qui paraîtra évident en examinant comment l'instinct se produit et se développe.

A partir du moment où l'ovule fécondé se détache de l'ovaire pour venir opérer son développement dans l'utérus, jusqu'au terme de la gestation, les fonctions du fœtus se réduisent à celles qui, après la naissance, continuent de s'accomplir par une nécessité organique aveugle, c'est-à-dire aux fonctions nutritives, qui évidemment, dépendant de la même cause essentielle que l'affinité chimique, ne sont en réalité que l'action d'une forme sur le milieu où elle est plongée. Tel est l'instinct à son premier état.

Lorsque le fœtus est expulsé de la matrice, il entre en rapport immédiat avec le monde extérieur, et aussitôt, mus instinctivement par la force inhérente à l'être, les organes de la respiration commencent à remplir leurs fonctions. A cette époque il doit encore tirer sa nourriture de la mère. Il prend spontanément sa mamelle, exécutant de lui-même le mécanisme de la succion, qui ne saurait s'effectuer qu'à l'aide de l'organe respiratoire. Par suite de sa liaison avec l'organe vocal, le même appareil le met en jeu, et la voix établit un lien nouveau entre le petit et la mère, ainsi avertie de ses besoins. Ces phénomènes démontrent l'action directe de la nature et le développement de l'être correspondant, avec une rigueur absolue, à l'évolution de ses instincts, et réciproquement. Conditions de son existence, ils expriment et ils réalisent les relations normales entre le monde extérieur et l'essence propre de l'être; ils sont la cause déterminante de son action spécifique sur ce monde, l'impulsion directrice de sa forme interne.

Plus avancé dans sa croissance, l'animal a besoin

d'une nourriture autre que celle que la mère lui avait jusqu'alors fournie. Mais cette nourriture ne vient point à lui : il faut qu'il aille à elle, la reconnaisse et la choisisse; qu'il la cherche et la poursuive lorsqu'elle veut lui échapper. De là, nécessité des sens, nécessité de la locomotion : ces fonctions nouvelles, il les accomplit spontanément comme les premières; spontanément encore, il discerne parmi les végétaux ceux qui doivent être son aliment; parmi les animaux, ceux destinés à devenir sa proie; et, soit par force, soit par ruse, mais toujours par une impulsion native, il s'en empare et les fait servir à la satisfaction de ses besoins; il en est de même de tout ce qui lui est nécessaire pour conserver sa vie et propager son espèce. Ces actes sont évidemment le produit d'une impulsion nécessitante de l'instinct, le résultat de la nature propre de chaque être dans ses rapports avec le monde au sein duquel il vit et se développe.

L'impulsion instinctive produit les Affections. Celles-ci se manifestent par une nouvelle manière d'être, un changement d'état qui s'opère dans nos organes par l'effet de l'affinité qui nous porte vers les objets de nos besoins; elles se distinguent par le plaisir quand l'objet nous convient, ou par la douleur lorsqu'il nous est contraire.

La Sensibilité Affective n'est que la faculté de recevoir des affections, et de jouir des propriétés de l'instinct.

Cette sensibilité diffère de celle que nous avons nommée végétative, en ce que les affections produites par la sensibilité végétative ne nous occasionent aucune affection sensible. C'est par l'effet de la sensibilité instinctive que les objets nous apparaissent, que nous jouissons ou que nous souffrons à leur présence,

que nous avons faim, que nous avons soif; et c'est par l'action de la sensibilité végétative que le cœur bat, que la digestion, la circulation, les sécrétions s'opèrent.

Les affections sensitives ne sont pas plus volontaires que les affections végétatives: les unes comme les autres tiennent à notre nature, nous sommes passifs en les éprouvant, nous ne pouvons pas les changer.

C'est par le langage d'action (295) que nous exprimons les affections que nous éprouvons.

Esquisse d'une Philosophie, par LAMENNAIS.

TITRE DEUXIÈME.

Des Moyens ou Facultés, propres à la Vie sensitive, de produire des Affections.

240. Les moyens ou facultés de produire des affections, propres à la vie sensitive, résultent tout à la fois et d'une organisation appropriée à cet effet, et de l'imagination qui lui en donne l'énergie nécessaire.

CHAPITRE PREMIER.

De l'Action de l'Organisation sur les Affections.

L'organisation est conforme à la destination des êtres. Différence entre les organes de la vie sensitive et ceux de la vie végétative.

241. La destination des êtres animés nous est révélée par leur organisation. Il y a donc un rapport intime entre la manière dont les êtres sont organisés, et la destination qui leur est réservée: le poisson naît avec des branchies, l'oiseau avec des ailes, etc. Tous les organes sont disposés, configurés de manière à se trouver en rapport avec les circonstances extérieures qui doivent exciter leurs actions.

Tout est donc prévu : il y a une harmonie parfaite entre l'instinct de chaque être, l'organisation qui le met en jeu, et les objets avec lesquels il doit avoir des relations. Les dispositions organiques sont d'un côté tellement fixes, immuables, capables de résister aux influences extérieures, et de l'autre tellement liées, enchaînées, subordonnées dans le même individu, que le naturaliste pourra, à la seule inspection de certaines parties prises isolément, remonter aux principaux caractères de l'ensemble : le condyle de la mâchoire d'un mammifère lui suffira, par exemple, pour juger s'il appartient à un carnivore, à un rongeur ou à un herbivore; de là il déduira les conséquences d'organisation relatives à la conformation de ces animaux; il pourra juger de leur intelligence et de leurs mœurs.

Si l'organisation change et se modifie, les facultés sensitives changent et se modifient avec elles. La diversité, l'étendue, la force des facultés des êtres, sont toujours en rapport direct avec la diversité, le volume, la bonne conformation des organes. Tout, enfin, est lié par la grande chaîne des rapports qui enveloppent le monde entier. Cette vérité ne souffre aucune contradiction.

On distingue les organes qui concourent à la vie sensitive de ceux qui servent à la vie végétative, par les caractères suivans :

1° L'appareil de la vie végétative est irrégulier; celui de la vie instinctive est symétrique : c'est-à-dire que ce qui appartient à la vie sensitive d'un côté de la ligne médiane, ressemble à ce qui dépend d'elle de l'autre côté de cette ligne. Dans tous ces ordres divers d'appareils, tantôt il n'y a qu'un seul organe, tantôt il y en a deux de la même espèce. Dans le premier cas, l'organe unique est toujours placé

sur la ligne médiane, et ses deux moitiés se ressemblent exactement : ainsi une membrane unique est affectée aux saveurs, mais la ligne médiane y est manifeste; chaque segment indiqué par elle est semblable à celui du côté opposé. La peau ne nous présente pas toujours des traces visibles de cette ligne, mais partout elle y est supposée; la nature, en oubliant pour ainsi dire de la tirer, a placé d'espace en espace des points saillans qui indiquent son trajet : les rainures de l'extrémité du nez, du menton, du milieu des lèvres, l'ombilic, le raphé, le périnée, la saillie des apophyses épineuses, l'enfoncement moyen postérieur du cou, forment principalement ces points d'indication. Les hémisphères du cerveau et toutes les parties qui composent cet organe sont parfaitement régulières : celles qui sont paires, telles que les couches des nerfs optiques, les corps cannelés, les hippocampes, les corps frangés, se ressemblent de chaque côté dans le cerveau. Les parties importantes, telles que le corps calleux, la voûte à trois piliers, la protubérance annulaire, etc., sont toutes symétriquement divisées par la ligne médiane. Il en est de même du larynx et de ses accessoires.

Quand il y a deux organes pour remplir la même fonction, les deux organes sont plus ou moins éloignés de cette ligne; mais toujours ils se trouvent à des distances égales : ils ont la même direction, la même force, la même structure, et jamais ils ne peuvent être divisés en deux moitiés semblables. Ainsi deux globes parfaitement égaux reçoivent l'impression de la lumière; deux organes de l'ouïe sont destinés de même à la perception des sons. Tous les nerfs de la vie sensitive ont une régularité, une symétrie qui ne se trahissent jamais; mais cette

régularité cesse lorsque les organes n'appartiennent plus à la vie sensitive.

De cette loi de la conformation de tous les appareils de la vie instinctive, il résulte que l'homme peut être considéré comme composé de deux moitiés symétriques adossées l'une à l'autre. On voit cette indépendance d'une manière manifeste dans certaine paralysie du mouvement ou du sentiment qui frappe seulement sur un des côtés, l'autre partie restant intacte. Le malade, dans cette situation, est presque réduit au niveau du végétal dans le côté affecté, tandis qu'il conserve tous les avantages de l'animalité dans la partie qui est saine.

Les fonctions de la vie sensitive sont parfaitement symétriques comme les organes qui les produisent, et elles offrent une harmonie parfaite dans la succession de leurs actes : telles sont celles des sens, des nerfs, du cerveau, des organes locomoteurs et vocaux.

Cependant cette harmonie d'action paraît faire exception pour le système musculaire : la partie du corps qui est du côté droit est constamment supérieure à l'autre par l'étendue, le nombre et la facilité des mouvemens qu'elle exécute. Mais cette différence tient à l'agilité, et non à la force. La force des deux parties est la même; tout est égal dans le volume, le nombre des fibres et des nerfs : voilà ce qui tient à l'organisation; au lieu que l'agilité est le résultat de l'habitude et de fréquens exercices; ce qui, en multipliant les mouvemens des muscles du côté droit, augmente leur adresse sans trop ajouter à leur force.

De l'harmonie qui existe entre la symétrie des organes et la ressemblance de leurs fonctions, il s'ensuit que si, par un écart de la nature, il se trouvait

quelque variété dans la forme, la position ou l'énergie des parties, leurs fonctions ne seraient plus ce qu'elles auraient été si la symétrie eût été parfaite.

2° Les organes de la vie instinctive sont placés à la circonférence du corps, et servent d'enveloppe ou d'écorce aux organes de la vie végétative, situés au centre.

3° Ceux-ci sont toujours en action : ils agissent sans interruption pendant tout le cours de la vie; tandis que ceux qui servent l'instinct éprouvent des intermittences d'action, de repos ou de sommeil, pendant lesquelles ils se réparent, comme nous le verrons dans la suite. Ces suspensions de la vie sensitive n'arrêtent jamais la vie végétative, qui est le fondement de l'existence de tout corps organisé; elles laissent l'individu dans un état analogue à celui des plantes.

Les organes qui servent l'instinct se rapportent : 1° aux organes des sens, 2° au système nerveux, 3° à l'encéphale, 4° aux muscles et aux os. Chacune de ces parties a une influence plus ou moins grande dans l'exercice des facultés sensitives. On a prétendu que les différens viscères de la vie végétative exerçaient également sur l'instinct une action directe; mais il est évident que l'on a pris l'effet pour la cause : cette action n'est qu'indirectement conservatrice, c'est-à-dire qu'elle concourt seulement à produire les besoins de la vie; ce n'est que sous ce rapport qu'elle peut servir le système conservateur (259); dans toute autre circonstance, les affections des viscères sont effets de l'action affective, et non cause.

Recherches sur la Vie, par Bichat. — *Anatomie descriptive*, par le même. — *Doctrine des Rapports du Physique et du Moral*, par Berard. — *Physiologie du Système nerveux*, par Gorget.

SECTION PREMIÈRE.

ACTION DES ORGANES DES SENS SUR LES AFFECTIONS.

Ce que l'on entend par sens. Leurs caractères. Sens internes.

242. Les différentes parties du corps qui ont le pouvoir de fournir à l'instinct les matériaux des affections, s'appellent Sens. D'après cette notion, qui nous paraît la seule admissible, nous multiplions de beaucoup le nombre des organes des sens; mais cette qualification est d'une nécessité absolue, s'il est vrai qu'il n'y ait pas d'affections qui ne soient le produit de l'action de quelque organe. Or, en appelant sens les parties du corps qui font naître des affections, il doit y avoir nécessairement autant de sens qu'il y a d'affections différentes dont nous pouvons être susceptibles. Il suit de là que si nous connaissions mieux tous les usages de nos organes, nous verrions sans doute le sens universel de la vie se diviser en beaucoup de sens dont chacun se trouverait avoir une destination particulière : on aurait peut-être un sens pour le plaisir, un autre pour la douleur; la faim, la soif, auraient les leurs; on distinguerait les rouages des sentimens, des désirs, des passions; on donnerait un nom aux organes de la tristesse, à ceux de la joie, de l'envie, du mépris, etc., et toutes ces affections se liraient sur les traits intérieurs de l'homme, comme elles se lisent déjà sur les traits de la physionomie.

Cependant, pour que cette hypothèse fût sans réplique, il faudrait supposer que toutes les modifications que nous éprouvons dans la faculté de sentir, fussent le résultat de l'action des différens organes; mais plusieurs auteurs refusent à ces organes le pouvoir de les produire, et les rapportent aux seules

modifications de la sensibilité elle-même. Ce système ne peut que diminuer le nombre des sens, et non les anéantir tous. Il est évident, en effet, que sans les sens extérieurs, nous ne recevrions pas les impressions des objets du dehors, et que sans les organes externes et internes, nous serions insensibles au plaisir et à la douleur : il y a donc des sens qui sont nécessaires à l'exercice de la sensibilité, toutes les fois qu'elle est excitée par l'action des causes externes et par l'action des causes vitales.

Il est de l'essence des organes des sens de recevoir dans leur structure l'extrémité d'un nerf qui communique au cerveau, où doit aboutir l'impression. Tout organe qui est privé de cette extrémité nerveuse, ne peut être regardé comme un sens.

Nous savons que les sens extérieurs sont la peau qui revêt le corps, les yeux, les oreilles, le nez et la bouche. Ces sens sont toujours composés de deux parties : l'une, située plus profondément, toujours de nature nerveuse, est celle qui transmet l'impression; l'autre, située plus extérieurement, est destinée à mettre l'excitant extérieur en contact avec l'agent nerveux.

Les sens internes sont très-peu connus; leur exercice se manifeste plus par leurs effets que par le secours de l'anatomie : le docteur Gall les place au cerveau (244). Outre ces sens, certains physiologistes en supposent dans presque tous les viscères, dans les différens tissus; il y en a pour les organes génitaux, pour les surfaces muqueuses, etc. L'état morbide peut en produire de nouveaux : car, disent-ils, partout où l'irritation se développe, la matière nerveuse, présente dans tous les tissus, acquiert une activité qu'elle n'avait pas, et qui devient une source continuelle d'affections.

Les sens internes normaux ont une destination analogue à celle des sens externes. En effet, placé entre ces deux ordres de sens, le cerveau est organisé de manière à ce que dans toutes les perceptions extérieures relatives à la satisfaction des besoins instinctifs, qui se développent les premiers, il ne puisse déterminer l'action qu'en vertu des perceptions simultanées ou consécutives qui proviennent des sens internes, et constituent ces besoins.

Recherches sur la nature et les lois de l'Imagination, par BONSTETTEN. — *Dictionnaire des Sciences médicales*, mots ORGANISME, SENSIBILITÉ. — *Doctrine des Rapports du Physique et du Moral*, par BERARD. — *De l'Irritation et de la Folie*, par BROUSSAIS.

SECTION II.

ACTION DES NERFS SUR LES AFFECTIONS.

Rapport entre les nerfs et la vie sensitive. Actions particulières des deux espèces de nerfs. Existence d'un fluide nerveux.

243. Les rapports qui existent entre les nerfs et la vie sensitive ne sont contestés par personne; mais il n'est pas facile de connaître en quoi consistent ces rapports, et quels en sont les effets.

En général, comme on distingue différens genres de nerfs, on attribue à chacun d'eux une fonction particulière: ainsi l'on pense que les fonctions spéciales du système cérébro-spinal sont d'agir sur la sensibilité par les organes des sens extérieurs, par la parole, par le mouvement volontaire, sans que le système intercostal ou ganglionique en soit affecté. Les fonctions de ce dernier système sont (200) de donner le mouvement de la vie végétative à toute la machine, sans que l'ame en ait conscience; ces deux ordres de nerfs paraissent donc indépendans l'un de l'autre. Il est très-probable que les ganglions placés à l'endroit où les filets de communication des nerfs

spinaux se joignent au tronc du trisplanchnique, causent cette indépendance en empêchant que la sensibilité pénètre plus avant.

Le centre d'activité des fonctions de ces deux systèmes est au cerveau pour le système cérébro-spinal; et au creux de l'estomac, dans le plexus solaire, pour le système intercostal.

Tant que les deux systèmes sont dans un état de calme, chaque nature de nerfs ne sort pas des limites de ses fonctions. Mais si la sensibilité est exaltée par la maladie, par une affection vive, ou autre cause, la barrière qu'apportaient les ganglions à la sensibilité est forcée : celle-ci pénètre dans tout le système trisplanchnique; les impressions organiques se transforment en affections, et partent du plexus solaire pour se répandre sur les viscères et y produire des affections différentes. Ainsi, dans les passions, le mouvement du principe nerveux, étant plus impétueux dans toutes les parties de la moelle de l'épine, qui fournit des filets de communication aux ganglions, d'où sortent les nerfs cardiaques, pénètre à travers les ganglions, insuffisans pour l'arrêter; le cœur est agité, et les pulsations, fortes et fréquentes, démontrent qu'il lui est arrivé un surcroît de stimulans nerveux. Réciproquement, lorsque les plexus nerveux du bas-ventre sont irrités par les besoins organiques ou par maladie, et sont hors de leur assiette ordinaire, l'irritation, dont on n'a aucune affection dans l'état naturel, se transmet à la moelle de l'épine, et de là au cerveau. C'est par cette raison que dans l'hypochondrie nerveuse, les malades éprouvent des affections désagréables qui ne sont pas le résultat d'une imagination déréglée, mais l'effet des mouvemens très-réels du système nerveux abdominal, qui, au lieu d'être circonscrits dans leur sphère, font une

irruption dans le système nerveux cérébral, et sont perçus par le cerveau. Ainsi les ganglions, en prenant une comparaison tirée de la physique, sont tantôt des corps isolans, tantôt des corps conducteurs du principe de la sensibilité, suivant qu'ils sont placés dans des conditions particulières.

Mais cette action des deux systèmes est plutôt présumée que démontrée, et M. Magendie la révoque en doute : il pense que les usages du grand sympathique sont entièrement ignorés. M. Scip. Pinel regarde le système nerveux cérébro-spinal comme le directeur de l'intelligence, et le système glandionnaire comme servant l'instinct et les sentimens.

Nous avons dit (200) que les nerfs ne paraissent agir que comme conducteurs d'un fluide producteur de la sensibilité indispensable aux organes pour accomplir leurs fonctions : ainsi la sensibilité sera végétative pour les organes destinés à cette vie, et affective pour les organes qui servent à la vie instinctive.

Voici différens phénomènes qui semblent devoir confirmer cette théorie :

Tous les nerfs peuvent être touchés sans nous faire éprouver de sensations. Cependant il n'est dans l'économie animale que les parties nerveuses qui soient sensibles. Mais cette apparente contradiction disparaît si l'on suppose que c'est à un fluide contenu dans les nerfs qu'est due la véritable cause de la sensibilité, que nous sentons quand il y a assez de fluide pour produire une affection, et que nous ne sentons plus s'il est insuffisant pour opérer cet effet.

La sensibilité, étant le résultat d'une action douée d'une rapidité extrême, doit avoir pour agens des mobiles inapercevables; or, ne voyons-nous pas dans la nature des mouvemens qui ont de semblables caractères, et qui s'exécutent au moyen de fluides élec-

triques, magnétiques, etc. D'ailleurs, l'expérience et la réflexion s'accordent, en général, à nous faire reconnaître que des parties solides ne peuvent point servir de mobiles dans les mouvemens qui ont pour objet des combinaisons délicates et rapides. La nature nous donne des exemples de cette assertion dans les mouvemens électriques, galvaniques; dans la transmission de la lumière, des sons; dans la production de la pensée, plus rapide encore, qui nous portent à conclure que le mouvement qui est au dernier terme de cette gradation de rapidité, est exécuté par des mobiles semblables à ceux qui sont employés dans l'ordre physique.

Dictionnaire des Sciences médicales, mot TRISPLANCHNIQUE. — *Doctrine des Rapports du Physique et du Moral*, par BÉRARD. — *Précis élémentaire de Physiologie*, par MAGENDIE. — *Physiologie de l'Homme aliéné*, par Scipion PINEL. — *Système univ.*, par AZAÏS.

SECTION III.

ACTION DU CERVEAU SUR LES AFFECTIONS.

Ce qu'elle est pour les matérialistes et pour les spiritualistes. Cerveau considéré comme la réunion de plusieurs organes. Système de Gall.

244. Le cerveau concourt aux opérations instinctives; mais l'exercice qu'il y remplit est très-différent suivant les matérialistes et les animistes.

Suivant les matérialistes, le cerveau est tout en psychologie: car il produit le moi et les phénomènes qui en résultent. Il est à la fois un organe général ou coordinateur de toutes les facultés volontaires, et un organe spécial. Comme organe général, il est le centre de toutes les impressions qui lui sont transmises par les sens externes et internes, qu'il transforme en affections. Comme organe particulier, il a des affections qui lui sont propres, et qu'il ne reçoit d'aucun autre organe: telles sont les facultés de sentir et de penser.

Suivant les spiritualistes, le cerveau est hors du moi; il sert l'ame, mais ne la constitue pas.

Si nous cherchons à connaître quel genre de service le cerveau rend à l'ame, nous ne trouvons plus les physiologistes d'accord entre eux. Les uns considèrent l'encéphale comme ne produisant rien par lui-même de ce qui appartient au moi: il ne sert, selon ces auteurs, qu'à favoriser son action; il imprime à tous les autres organes une énergie qui permet que l'ame soit en rapport avec plusieurs d'entre eux.

D'autres physiologistes, tout en admettant une ame distincte, donnent au cerveau une fonction plus étendue: ils le considèrent, ainsi que les matérialistes, comme un organe nécessaire pour que la pensée et la sensibilité puissent se produire. Plusieurs même d'entre eux ne regardent pas sa masse comme un seul tout, mais comme une réunion d'organes ou sens internes qui, chacun, donnent naissance à des affections particulières: tel est, entre autres, Gall.

En examinant les crânes d'une certaine quantité d'hommes doués de tels penchans, et en les comparant soit entre eux, soit à ceux des animaux qui manifestent des dispositions correspondantes, le docteur Gall prétend avoir constamment trouvé que chacun de ces penchans se marquait en dehors par une bosse ou protubérance située dans un point fixe et déterminé de la surface du crâne. Tous les individus, hommes ou animaux, doués de la même disposition, ont une saillie apparente dans le même endroit de la boîte osseuse. Cette saillie n'est que la représentation d'une éminence correspondante de la masse pulpeuse sur laquelle le crâne se moule. Autant il y a donc de petites bosses solides marquées sur cette partie, autant il y a d'appendices ou saillies répandues sur la surface hémisphérique du cerveau,

auxquelles ces petites bosses servent d'étuis. On peut donc, à l'aide de ces protubérances, découvrir les secrets de l'esprit et du cœur, les penchans et les sentimens habituels des individus, et leurs degrés d'énergie. Comme le docteur Gall avait découvert vingt-sept bosses sur le crâne, il y logeait vingt-sept organes représentant autant de penchans différens.

Ces organes sont ceux, 1° de l'énergie générative, 2° de l'attachement pour les petits, 3° de la docilité, 4° des rapports locaux, 5° de la faculté de reconnaître et discerner les personnes, 6° de discerner les couleurs, 7° du goût de la musique, 8° du penchant à connaître les nombres ou les mathématiques, 9° de l'aptitude à la science des mots, 10° de la facilité du langage, 11° de l'industrie, 12° de l'attachement amical, 13° de la rixe, 14° de la cruauté, 15° de la ruse, 16° du vol, 17° de la hauteur, 18° de l'ambition et de la vanité, 19° de la circonspection, 20° de la sagacité comparative, 21° de la pénétration métaphysique, 22° du bel esprit, 23° de l'observation inductive, 24° de la douceur ou de la bonhomie, 25° de la pantomime ou de l'imitation, 26° de la théosophie, 27° de la persévérance.

Dictionnaire des Sciences médicales, mot ORGANOSCOPIE.

SECTION IV.

ACTION DES MUSCLES SUR LES AFFECTIONS.

Rapport de la vie affective avec les muscles et les os. Propriété de se contracter inhérente aux muscles. Les mouvemens sont suscités par les affections. Mécanique du corps humain.

245. Lorsque nous éprouvons des affections, nous avons le pouvoir d'exercer, par l'action de la volonté sur les muscles, les mouvemens qui nous conviennent, sans que nous puissions connaître les rapports

qui s'établissent entre le système nerveux, organe des affections, et le système musculaire, organe des mouvemens volontaires.

Le phénomène du mouvement, inconnu dans son essence, ne peut être suivi que dans les muscles, quoiqu'il existe bien visiblement dans le cerveau pour produire la pensée. Des expériences constatent que le cerveau proprement dit est le réceptacle des impressions des sens; que le cervelet est le régulateur de la locomotion, et la moelle alongée l'agent de l'irritation des muscles.

Les muscles ont la propriété de se contracter et de se relâcher, de se raccourcir et de s'alonger alternativement.

La force motrice dans les muscles s'exerce toujours sur la partie moyenne où vont aboutir les efforts des deux extrêmes. On peut comparer les muscles à une corde qui, ayant ses attaches à deux points opposés, les rapproche en se contractant vers le milieu. Lorsque la contraction cesse, les muscles tombent dans le relâchement, et tous les phénomènes dont nous venons de parler disparaissent.

Dans tous les mouvemens, il y a toujours deux muscles qui agissent à la fois, dont l'un s'étend, quand l'autre, qui lui est opposé, se raccourcit, et réciproquement. Ainsi chaque point mobile de la charpente animale est toujours entre deux forces musculaires opposées : celles de flexion et d'extension, d'élévation et d'abaissement, d'abduction et d'adduction, de rotation en dehors et de rotation en dedans, etc. Cette opposition est une condition essentielle : car, pour produire un mouvement, il faut que le point mobile soit dans le mouvement opposé.

Les muscles qui, pendant la vie, exercent une contraction assez forte pour soulever, sans se rom-

pre, des poids très-considérables, se déchirent par de très-faibles poids peu de temps après la mort. Ce phénomène prouve qu'il existe dans toutes les parties du corps vivant un degré de cohésion qui n'est pas fixe et déterminé, comme dans les autres substances de la nature, par les seules lois physiques, mais qui est dû à l'influence de la vie, dont l'énergie est indéfinie, comme le prouvent les effets spasmodiques, et en particulier le tétanos.

Plus la sensibilité sera énergique, plus les mouvemens auront d'activité : l'âge des sensations vives est également celui de la vivacité des mouvemens.

Dans l'état sain, les mouvemens occasionés par la volonté, sont caractérisés par des alternatives de relâchement qui se succèdent à chaque contraction : ils sont donc précis et réguliers. Mais si les affections sont troublées, les mouvemens sont irréguliers comme les volontés sont bizarres : c'est ce qui arrive dans diverses aliénations mentales, dans les rêves, dans certaines fièvres, etc.

La force que la puissance musculaire emprunte des passions ou des besoins physiques, est incalculable : un être frêle, excité par la colère, la fureur, l'excessive douleur, etc., éprouve des contractions qui résistent avec avantage aux efforts de plusieurs personnes vigoureuses.

Les mouvemens que l'homme peut faire, ou la mécanique du corps humain, se rapportent à des mouvemens généraux et à des mouvemens particuliers.

Les mouvemens généraux s'exercent par des muscles qui partent du tronc, sur lequel ils prennent des points fixes, pour se rendre à la tête ou aux membres.

Les mouvemens particuliers sont servis par des

muscles qui se trouvent soit aux membres, comme ceux de l'avant-bras, soit à la tête, comme les muscles de la face; soit au tronc, comme les muscles abdominaux.

La tête présente deux espèces de mouvemens, dont l'un, général, lui permet de se mouvoir en différens sens; et l'autre, propre à la face, donne une très-grande mobilité à toutes ses parties.

Les mouvemens de la face s'opèrent par les muscles des lèvres, du front, etc.: leur structure délicate, leurs attaches multipliées à la peau, tout indique qu'ils ont un rapport spécial avec le changement des traits du visage.

Certains phénomènes se manifestent sur le visage, quoiqu'ils s'opèrent dans le tronc: tels sont les soupirs, les bâillemens, la succion, l'effort, la toux, l'éternuement, la voix et ses différens modes, l'anhélation, le rire, les pleurs, les sanglots, le hoquet, et le vomissement.

Les muscles du tronc servent à l'incliner en avant, en arrière, sur les côtés, et à le tenir immobile.

Les mouvemens des membres ont des fonctions différentes, suivant qu'ils sont inférieurs ou supérieurs.

Les mouvemens des membres inférieurs se rapportent à la station et à la progression.

La station est la position verticale, que l'homme conserve en appuyant ses pieds sur la terre ou sur une autre base assez solide pour soutenir son poids.

La progression comprend la marche, la course, le saut, et la nage.

Les extrémités supérieures ne servent pas ordinairement aux mouvemens progressifs, si on en excepte certains cas, par exemple pour grimper,

nager, et marcher sur les mains, ce qui ne peut se faire qu'avec difficulté.

Mais si les membres supérieurs ne servent que rarement à nous transporter où nos besoins l'exigent, ils sont presque exclusivement destinés aux mouvemens par lesquels nous agissons sur les objets qui sont à notre portée : ainsi, si nous voulons pousser ou attirer vers nous, porter ou lancer au loin un corps mobile, le comprimer, l'élever ou l'abaisser, etc., les membres supérieurs servent presque seuls à ces usages. Ils sont également un des organes des gestes.

Nouvelle Mécanique de l'Homme, par BARTHEZ.

CHAPITRE II.

De l'Imagination, et de son action sur les affections.

Erreur où l'on est sur sa nature. Son siége dans l'organisme. Son action n'est pas la même chez tous les hommes.

246. On avait jusqu'à présent regardé l'Imagination comme un mode particulier de l'entendement, comme une espèce de mémoire : c'était la mal connaître, c'était la défigurer [1]. L'imagination a une origine plus élevée, un emploi plus étendu. Elle est une puissance qui met la sensibilité en harmonie avec les besoins. Elle est le lien entre la vie organique, l'instinct et l'esprit, qui transmet les influences des uns aux autres, et exerce par-là une puissante action sur l'instinct, sur le corps, et même sur l'esprit, comme nous le verrons plus tard.

[1] Suivant M. Th. Jouffroy, l'imagination n'est pas une faculté spéciale, mais un composé de plusieurs facultés. (*Mélanges p[illegible] as.*)

C'est ainsi que certaines idées, quand l'imagination s'en empare, modifient fortement l'état corporel, comme le prouvent l'hypochondrie, l'hystérie, la folie. Les images seules, créées par cette faculté, sont souvent tellement puissantes, qu'elles produisent par elles-mêmes dans le corps des perceptions analogues à celles qu'excitent ordinairement les objets auxquels ces images se rapportent. Des odeurs, des saveurs, des sons, des hallucinations, etc., naissent à la suite d'une vive imagination : elle produit quelquefois des maladies, par exemple l'épilepsie. A leur tour, certaines maladies, telles que les maladies nerveuses, excitent cette faculté, et peuvent causer un dérangement intellectuel soit momentané, comme dans le délire de la fièvre, soit permanent, comme dans la folie. Enfin, elle domine complètement dans les rêves, et les dirige à son gré.

L'imagination est pour l'homme un monde idéal non moins réel que la nature extérieure : l'homme vit bien plus dans elle que dans la réalité; elle exerce souvent une plus grande influence sur lui que toutes les affections du monde extérieur.

Lorsque l'imagination agit, les organes des sens sont capables de sensations plus animées : les yeux se montrent ardens et dilatés, les organes musculaires sont plus disposés au mouvement, le sang circule avec plus de force, la respiration a plus d'étendue, tous les organes des sécrétions agissent avec plus d'énergie et de rapidité. Cet effet de l'imagination est quelquefois si prompt, si tyrannique, que, dans l'homme, par exemple, les caresses de la personne qu'il aime n'agiraient pas avec plus de force.

Les affections influencées par l'imagination, ne changent pas de nature, mais prennent un carac-

tère particulier qui fait reconnaître la cause qui les a modifiées. L'homme travaillé par son imagination, ne voit pas les objets de la même manière que celui chez qui elle n'agit pas.

L'action de l'imagination n'est pas la même chez tous les hommes : elle varie par l'influence des causes qui agissent sur cette faculté.

Recherches sur les Lois de l'Imagination, par Bonstetten. — *Cours de Philosophie*, par Ahrens. — *Considérations sur les Rapports du Physique et du Moral*, par Maine de Biren.

TITRE TROISIÈME.

Des différentes espèces d'Affections de la Vie sensitive.

247. Les affections que l'homme éprouve par le seul effet de la vie affective sont inépuisables. Nous les rapporterons à trois classes : affections physiques, physiologiques, et passionnelles.

CHAPITRE PREMIER.

Affections physiques.

L'homme est porté à rechercher les affections physiques. Tous les corps de la nature en produisent. Elles résultent des propriétés de ces corps. Ce qu'on entend par propriétés : elles procurent la connaissance élémentaire des affections.

248. L'homme, étant lié à la nature entière, et ne pouvant vivre qu'au milieu ou par le moyen des corps qui l'entourent, est porté à s'instruire de l'influence de ces corps, afin de rechercher les objets qui lui conviennent, et d'éviter ceux qui lui sont contraires. La nature seule s'est chargée de lui donner les premiers élémens de cette instruction ; elle l'opère par les Affections Physiques. Jus-

que là l'homme pouvait vivre pour les autres; il était un être végétatif: par l'effet des affections physiques, le moi sort de son assoupissement; il sent son existence; il aperçoit la présence des corps, il en éprouve l'influence; il veut ce qui lui convient.

Tous les corps de la nature peuvent produire des affections, quand ils sont en rapport avec nos organes. Notre propre corps n'est pas excepté : car nous pouvons le toucher, comme nous pouvons toucher d'autres objets.

Les effets affectifs des corps résultent de leurs propriétés physiques.

On appelle propriété des corps la force inhérente à ces corps, qui a le pouvoir de nous causer des affections, sans que nous puissions connaître le rapport qui existe entre la cause qui nous affecte et l'effet qu'elle produit sur l'ame.

Il suffit que nos sens soient frappés par les objets extérieurs, pour que nous en percevions les qualités, et que nous croyions à leur existence. Toutes les fois que notre sensibilité éprouve des modifications, nous acquérons des connaissances : c'est par la perception de résistance, de mobilité, d'étendue, que nous distinguons les corps les uns des autres, que nous établissons leurs propriétés particulières. Les modifications que nous éprouvons de ces corps, ne sont pas des représentations directes: elles sont seulement des signes naturels de l'action des corps.

Aucune instruction ne pourrait remplacer celle des organes des sens: si, par le moyen de nos sens, nous n'acquérions pas la perception du toucher, des couleurs, des sons, etc., personne ne pourrait nous en donner l'idée et la connaissance. Ainsi, le monde extérieur n'a pour nous de réalité que par les perceptions qu'il nous cause.

Nous ne savons pas comment il se fait que nous distinguions les corps de leurs qualités; que nous ne confondions pas la figure, le mouvement, la couleur, etc., avec le sujet : mais tous les hommes font également cette distinction; personne ne prend les qualités pour le corps. Toutes les langues déposent de l'universalité de cette croyance; toutes expriment les qualités sensibles par des adjectifs, et les adjectifs supposent des substantifs exprimés ou sous-entendus. Cette relation est précisément celle des qualités du sujet, ce qui nous démontre que c'est la nature seule qui nous donne ces connaissances. L'instruction nous apprend que les qualités appartiennent au sujet, et nous avons de ces qualités des notions très-claires, parce qu'elles sont immédiatement perçues par les sens. Mais la notion que nous avons de la matière dépouillée de ses qualités, n'est que relative et toujours obscure; elle se réduit au fait d'existence.

249. Toutes les connaissances que l'instruction nous donne, sont spontanées; c'est un jugement primitif dont nous avons conscience.

250. Il ne faut pas confondre la spontanéité avec les idées innées : nous ne naissons pas avec la connaissance des notions ou représentations des idées sensibles; mais l'instruction les forme nécessairement et subitement, à mesure que nos facultés s'appliquent à leurs objets respectifs.

Ces propriétés ou qualités de la matière, par leurs natures différentes, nous font éprouver des affections, dont les unes s'étendent sur toutes les parties extérieures du corps, ce sont les qualités premières; et les autres, qui se bornent à certains organes, sont nommées propriétés secondaires.

Les propriétés qui causent des affections à tous

les organes indistinctement, sont les molécules des corps qui présentent de la résistance à nos organes par la plus ou moins grande adhésion des parties, qui les constitue en corps solides, liquides, gazeux; et ces parties agissent sur nous par leur température, leur forme, leur étendue, leur solidité.

Les propriétés qui ne causent des affections qu'à certains organes, sont celles qui pourraient ne pas exister sans que le corps cessât d'être : telles sont les qualités que nous acquérons par les sens de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, et du goût, qui se rapportent à la lumière, au son, aux odeurs, aux saveurs.

Cours de l'Histoire de la Philosophie, par V. Cousin, année 1829. — *Fragmens philosophiques*, par le même. — *Etude de l'Homme*, par Bonstetten.

SECTION PREMIÈRE.

FORMATION DES AFFECTIONS PHYSIQUES.

Tous les corps en présence des sens, nous occasionent des affections. Conditions et causes variées des affections.

251. Lorsque nous sommes exposés à l'action des corps extérieurs qui sont en rapport avec nos sens, nous ne pouvons pas empêcher que ces sens n'entrent en exercice et ne nous occasionent des affections, si l'ame est assez calme pour les recevoir, c'est-à-dire si elle n'est pas occupée par d'autres affections qui absorbent son attention.

L'action des corps extérieurs sur l'homme n'est pas, comme sur les corps insensibles et dépourvus de vie, proportionnée à l'impression physique de ces corps et à la puissance résultant de leur masse et de leur vitesse; mais, transformées en affections, ces impressions sont toujours relatives au degré de sensibilité de l'être qui les éprouve.

Pour que la sensibilité produise par son action une affection physique, il faut, 1° qu'un ébranlement quelconque soit imprimé à une partie vivante par un agent; 2° que la modification qui en résulte soit transmise au cerveau; 3° que, par l'action de ce centre sensitif, l'impression arrive à l'ame.

I. Les agens des affections sont ou extérieurs aux êtres vivans, et opèrent à leurs surfaces; ou inhérens à l'organisme lui-même, et n'agissent qu'à son intérieur.

L'action immédiate des excitans internes ou externes sur les tissus organiques, y détermine une modification vitale, y cause un ébranlement physique dont la nature et l'énergie dépendent à la fois de l'agent qui le produit et de l'organe qui l'éprouve. C'est en cela seulement que consistent les impressions : tous les tissus en sont susceptibles; mais pour que ces impressions soient converties en affections, il faut des conditions d'organisation et de vitalité, dont la nature n'a pourvu qu'une certaine classe d'êtres et un certain ordre de parties. Le système nerveux étant le seul qui les réunisse, là où il n'existe pas on chercherait en vain autre chose que de simples impressions : c'est ce qu'on voit évidemment dans les plantes. C'est de plus ce qu'on doit remarquer chez ces animaux qui, n'ayant pas une substance nerveuse, étant ainsi privés de tout aboutissant sensitif, ne sauraient avoir que des impressions locales, dont l'effet le plus relevé est une espèce de tact nutritif départi à tous les points de leur surface, tant intérieure qu'extérieure. Pour savoir que le resserrement de la sensitive qui fuit la main qui l'approche, que les contractions des zoophytes mous sous le seul contact des rayons lumi-

neux, que les convulsions musculaires que détermine le galvanisme sur les animaux récemment tués, ne sont pas suivis d'une affection quelconque, il suffit d'avoir fait la distinction vitale des impressions et des affections : il ne peut dans ces cas y avoir d'affections, parce que toutes les conditions nécessaires pour les former ne sont pas réunies.

II. Tendus entre le cerveau et toutes les parties de l'économie, les nerfs transmettent au centre sensitif les impressions que reçoivent leurs extrémités ; ils communiquent à l'encéphale l'ébranlement qu'ils ont éprouvé, ou, si l'on veut, ils l'avertissent de la modification physico-vitale occasionée dans les parties où ils se distribuent, par le contact des agens avec lesquels ils ont été en rapport.

Mais il paraît, d'après de nouvelles expériences, que tous les nerfs ne transmettent pas les impressions : une partie semblent entièrement destinés à présider aux mouvemens musculaires.

Les extrémités sentantes paraissent être constituées de manière à recevoir les impressions des corps extérieurs, et à les propager le long des nerfs.

Les nerfs, par leur organisation particulière, ne peuvent propager le mouvement que le long de la substance médullaire d'une même fibre, depuis son origine jusqu'à son extrémité, ou depuis son extrémité jusqu'à son origine, si rien n'altère sa continuité. C'est, comme nous l'avons observé, le fluide nerveux qui paraît être l'organe de cette transmission.

III. Les actes matériels de la sensibilité affective commencés dans les tissus, continués le long des nerfs, ne s'achèvent que dans le sein de l'encéphale ;

c'est-à-dire qu'on ne sent ni dans les extrémités, ni dans les branches nerveuses, mais seulement lorsque l'impression est arrivée au cerveau. On en acquiert l'irrécusable preuve en pratiquant la ligature ou la section d'un nerf : alors les ébranlemens que l'on fait naître du côté de sa terminaison s'arrêtent à la solution de continuité ; l'impression reste locale, et l'affection n'est point réalisée : car toutes les fois que le cerveau ne paraît pas entrer en action, l'individu ne saurait en avoir la conscience.

Si l'on veut chercher quel est l'endroit précis de la masse cérébrale où les impressions sont transformées en affections, on peut d'avance être assuré qu'un tel but est illusoire, et que pour l'atteindre, tous les efforts sont vains. Mais si l'on se borne à déterminer quel est le lieu où tous les nerfs coïncident et semblent se réunir, quel est par conséquent le point que l'on doit regarder comme formant le centre sensitif, on reconnaîtra qu'il est placé à la base du cerveau, dans le prolongement de la protubérance annulaire, connu sous le nom de Moelle Alongée, correspondant à la partie de cette moelle d'où naissent les nerfs pneumo-gastriques.

En quelque lieu de l'encéphale que s'opère l'affection, il n'en paraît pas moins le siége corporel : c'est là que le phénomène s'accomplit suivant des lois qui nous sont inconnues. C'est après que l'impression a passé par les sens et le cerveau, que nous sentons les affections : la vision n'est pas dans l'œil, l'ouïe dans l'oreille, la douleur dans la partie affectée ; mais c'est par le moyen de ces organes que la sensibilité opère les affections dans le cerveau.

Les affections n'ont lieu que parce qu'il y a dans les organes internes et externes des rapports destinés à produire toutes les émotions possibles à l'hom-

me, et dans l'ame un assemblage de rapports correspondans, qui la rend capable d'éprouver toutes les affections; mais la fonction des sens internes et externes se borne à exciter dans le moi les affections: elle ne les y porte pas toutes formées; ce n'est pas un mouvement nerveux qui peut les lancer dans l'ame. L'ame seule est cause de ce qu'elle éprouve; et, de quelque nature que soient ses modifications, elle ne voit jamais qu'elle même; elle se voit dans ses idées; elle se sent dans ses sentimens; elle se contemple dans toutes ses opérations: on dirait qu'il y a un moi central qui voit ses facultés sensitives au-dehors de lui, tandis qu'il les voit dans lui-même. C'est par un prestige perpétuel, que nous sommes portés à placer hors de nous ce que nous sentons dans nous-mêmes. Il nous semble que si nous changions d'organes, tout serait changé pour nous, et cependant rien ne le serait dans le fond de notre être. Si nous avions d'autres sens, nous verrions d'autres objets; nous verrions mieux si ces sens étaient plus parfaits; mais le changement qui s'opèrerait dans les instrumens, n'en apporterait aucun dans l'ame.

S'il nous est impossible de connaître comment les affections se forment dans l'ame, nous pouvons suivre ce qui se passe dans les organes pendant cette opération. Nous voyons que le système nerveux y concourt par deux ordres de mouvemens : le premier, excité dans les extrémités sentantes par les agens extérieurs, est conséquemment passif dans son origine; les impressions arrivent au cerveau sans sa participation; le second, né dans le cerveau, par la réaction qu'il exerce sur lui-même, est essentiellement actif. Dans l'un, qui ne suppose que la sensibilité organique, il y a action des corps stimulans

sur les organes, des organes sur les nerfs, et des nerfs sur le cerveau. Les propriétés organiques sont comme refoulées de la circonférence au centre; les impressions seules en sont l'effet immédiat. Dans l'autre, pour lequel est exigée la sensibilité psychologique, il y a réaction du cerveau sur les nerfs, et des nerfs sur les organes excités. Toutes les forces vitales semblent refluer du centre à la circonférence, et les affections en sont le résultat. Ainsi, par leur concours, l'organe qui fut impressionné, a propagé l'ébranlement qu'il a subi jusqu'au foyer commun, et celui-ci, réagissant aussitôt, l'a répercuté sur le point d'où il était parti; et c'est par l'effet de cette répercussion que nous sentons l'affection dans la partie même sur laquelle avaient agi les excitans.

Ces deux mouvemens, dont l'enchaînement intime et nécessaire fait la puissance et la régularité, sont cependant tellement distincts dans leurs principes et dans leurs conséquences, qu'il arrive parfois que le premier n'est point le type du second, et qu'on ne peut lier l'affection qu'on éprouve à l'impression qui l'a déterminée: c'est ainsi qu'un coup violent sur le visage, fait apercevoir une vive clarté; qu'en plaçant sur la lèvre supérieure un disque de zinc, et sur la langue une pièce de cuivre, au moment où on les met en contact, l'œil est frappé d'une soudaine lueur; et enfin qu'on peut ressentir des douleurs dans des membres amputés depuis long-temps; que l'on a des hallucinations, des songes, des visions, des extases, etc. On ne peut pas dire que dans ces cas il y ait une cause matérielle qui produise l'affection: cet effet provient de ce que, le centre encéphalique étant doué d'activité et de spontanéité, le mouvement peut partir de lui sans qu'il ait été instantanément précédé et provoqué par l'action des

excitans et des sens extérieurs ou intérieurs. Les affections que le cerveau a reçues s'y conservent et suffisent pour le mettre en action.

D'après cette marche générale des affections, il est facile de déterminer les causes qui la font varier. Ces causes se rapportent à l'énergie de l'excitant, aux dispositions particulières des organes, à leur degré de sensibilité propre, et enfin à l'état où se trouve l'ame.

1° Un objet peut imprimer au principe de la sensibilité un mouvement plus ou moins fort, d'où résultera une affection plus ou moins vive; il peut même n'occasioner aucune émotion, quoiqu'il occasione une impression à nos organes; et la raison serait, dans le cas de l'existence du fluide nerveux, que nos nerfs n'auraient pas le fluide suffisant pour susciter l'action de la sensibilité.

Que deviendrait notre vie si nous recevions toujours, et toujours à la fois des émotions par tous nos organes? Nous passerions tous nos momens dans une violente agitation qui nous fatiguerait. Mais ce n'est pas de cette manière que notre économie a été disposée : dans chaque moment nous ne recevons qu'un très-petit nombre d'affections, parce qu'il n'y a dans chaque moment qu'une très-petite partie de notre système sensible qui soit occupée. De cette manière, il y a succession et variété dans nos affections.

2° Les organes sont plus ou moins sensibles aux affections, suivant qu'ils sont dans une disposition plus ou moins favorable à les éprouver. Nous ne sentons le froid, par exemple, qu'autant que nous sortons d'une température chaude. Si l'atmosphère était à un degré invariable de température, nous ne distinguerions pas ce degré. Le Lapon trouve le bien-être sous le ciel où le nègre trouverait la douleur, et

peut-être la mort, s'il y était subitement transporté. Ce n'est pas dans le temps des solstices, mais dans les saisons des équinoxes, que les affections produites par le chaud et le froid sont plus vives. Lorsque nous venons de toucher de la glace, cette glace ayant fait monter le ton de la sensibilité, un corps que, sans cette condition, nous aurions trouvé froid, nous paraît chaud. C'est par cette raison que les lieux souterrains, qui conservent toujours à peu près leur même température, nous paraissent chauds pendant l'hiver, et froids pendant l'été, parce que nous jugeons de la chaleur d'un objet non-seulement par ses rapports avec celle qui nous pénètre, mais encore par la température des autres corps et de l'air atmosphérique.

Si la disposition de nos organes varie, les affections ne sont plus les mêmes. On peut conclure en général que toutes les fois que nous apercevons un changement dans nos affections, il y a changement dans la cause qui les produit, c'est-à-dire dans notre corps ou dans l'objet extérieur, ou dans les deux à la fois.

3° Quoique tous nos tissus soient plus ou moins susceptibles d'être impressionnés par les divers excitans, ils présentent néanmoins de grandes différences à cet égard : les uns, richement pourvus de nerfs émanés du cerveau, sont ébranlés avec autant de facilité que de véhémence par les agens les plus subtils ; les autres, ne recevant que des ramuscules nerveux aussi rares que déliés, ne subissent de modifications appréciables que lorsqu'un stimulant puissant les a vivement agités ; il en est enfin qui, totalement privés de filets nerveux, ne communiquent l'excitation qu'ils éprouvent qu'au moyen de parties contiguës dans lesquelles il existe des nerfs, et

dont ils partagent d'ailleurs le mode de vitalité par les relations de voisinage, l'analogie de texture, ou la communauté de fonctions.

Cependant on observe qu'en général les degrés de sensibilité sont loin de correspondre exactement à la quantité des nerfs. On voit même que certains organes, tels que le cœur, abondamment fournis de branches nerveuses, sont, malgré cela, peu sensibles en apparence; tandis qu'il en est d'autres, tels que la membrane médullaire, où l'on n'en peut découvrir aucune, qui néanmoins sont quelquefois le siége des plus cruelles douleurs.

L'exercice de la sensibilité est moins subordonné au nombre et au volume des nerfs qu'à leur disposition ou à leur texture. En effet, quand la pulpe nerveuse, bien dépouillée, s'arrondit en houppes délicates ou s'étend en membranes légères, les affections ont alors toute leur finesse, toute leur vivacité; elles deviennent, au contraire, de plus en plus grossières, obtuses, à mesure que les extrémités nerveuses se condensent et s'enveloppent de plus en plus. On remarque enfin que la texture des tissus affectés fait encore varier l'intensité et la nature des affections, indépendamment de tout ce qui concerne le système nerveux lui-même. Ainsi, que l'on irrite une membrane muqueuse, un muscle, la peau, on causera trois douleurs qui ne se ressembleront point. Que l'on stimule les nerfs qui se rendent à la peau, au muscle, à la muqueuse, et l'on aura trois fois la même affection. La diversité des affections tient donc aux organes, partout différens, qui reçoivent les impressions, et non à l'appareil, toujours le même, qui les transmet, ou au centre unique qui les perçoit.

La doctrine que nous venons d'exposer sur la for-

mation des affections physiques, était admise par la généralité des physiologistes, avec cette différence, que les matérialistes s'arrêtaient au cerveau, qu'ils regardaient comme produisant les affections, tandis que les spiritualistes ne donnaient ce pouvoir qu'à l'ame; lorsque Berard est venu la combattre, et soutenir qu'elle contredit l'observation. « Les nerfs des sens ne reçoivent, dit-on (c'est l'auteur qui parle), que des impressions; le cerveau les convertit en affections. Mais quelle preuve a-t-on que l'organe n'a reçu qu'une impression? Dans tous les cas, cette impression précède-t-elle cette affection? Et par quel mécanisme le cerveau opère-t-il la transformation supposée? Comment une impression dans une extrémité nerveuse, devient-elle une affection dans le cerveau? Un sentiment n'est pas la perception d'une stimulation. Quand nous sentons, nous sentons, et voilà tout. Nous ne sentons point que nous sommes stimulés : ces deux effets n'ont point d'analogie.... L'affection semble être perçue immédiatement dans l'organe qui la perçoit; c'est du moins à lui que nous la rapportons par le sentiment même qui la donne et qui la constitue. Dans l'hypothèse généralement admise, on suppose que l'organe perçoit une impression, que cette impression est portée au cerveau par le nerf comme dans un canal, qu'elle y devient affection, et que là elle est ramenée à l'organe par une illusion de l'affection. Mais pourquoi ne pas s'en tenir à l'affection même? Quelle preuve directe a-t-on de ces métamorphoses et de ces voyages? Comment ces détours, ces actes intermédiaires, s'accordent-ils avec la rapidité, ou mieux l'instantanéité de l'affection, qui a lieu dans le moment même où le corps extérieur nous touche, ou dans l'intervalle de temps indicible? On a dit que les mouve-

mens de la fibre nerveuse ou autre constituent les différentes espèces d'affections; mais le mouvement physique, ou même vital, n'est susceptible de varier qu'en intensité, tandis que les affections se modifient à l'infini, et ne diffèrent pas entre elles seulement par le degré, ce qui devrait être, mais du tout au tout, et ne se confondent jamais les unes avec les autres dans le sentiment de la conscience...

» Des animaux auxquels on a coupé la tête, conservent la sensibilité dans le tronc; et cette loi est générale, elle embrasse les mammifères comme les insectes. Si l'on approche deux grenouilles dont l'une ait sa tête et l'autre en soit privée, mais qu'on soit placé de manière à ne pouvoir s'apercevoir de cette différence, et qu'on les pince, qu'on les tourmente devant un témoin qui ne soit pas dans le secret de l'expérience, il ne balancera pas à dire qu'elles sentent toutes les deux, et il sera embarrassé dans certaine circonstance pour décider laquelle est mutilée. Or, si les mouvemens des animaux décapités présentent les mêmes caractères que les mouvemens volontaires, nous sommes forcés d'admettre qu'il y a identité entre eux, et de les rapporter à la même origine. On ne peut nullement confondre ces mouvemens avec ceux de l'irritabilité, quelque prononcés que soient ceux-ci : ils n'ont aucune ressemblance entre eux. On peut dire encore que ces mouvemens sont purement automatiques. Sans doute, l'instinct a sa part dans cet acte; mais la sensation qui a décidé l'action de l'instinct a été perçue, et le mouvement volontaire a toujours été en rapport avec l'affection; il est dirigé, redressé, surveillé par elle: on ne peut donc pas contester que les phénomènes de ce genre n'attestent la présence et l'activité de la sensibilité.

» D'après ces faits, il paraît que le cerveau n'est pas la cause essentielle et absolue, ni l'instrument direct et exclusif des affections, mais seulement une simple condition de son exercice, qui encore n'est pas toujours nécessaire : et en effet, suivons les rapports du cerveau avec l'affection et les lois de ce rapport.

» On a remarqué que les animaux décapités ne sentent pas aussi bien que ceux qui jouissent de leur intégrité d'organes; que l'affection est toujours considérablement diminuée et dans un état de dégradation très-marquée, et qu'elle s'éteint avec plus ou moins de rapidité, même dans le cas où l'on ne peut pas attribuer la mort à l'hémorrhagie, à l'asphyxie, à la privation de nourriture. D'après ces faits, il est incontestable que le cerveau ne sert pas à la production directe de l'affection; il ne l'est pas moins qu'il est nécessaire à sa perfection et à sa durée.

» Le cerveau n'est pas sans doute le seul organe qui ait des rapports intimes avec la sensibilité des parties, et qui imprime à celles-ci des modifications profondes; on peut même dire que tous exercent une influence plus ou moins grande sur elle : ainsi, le cœur, et le sang qu'il répand avec plus ou moins d'activité sur les parties, ce sang lui-même, qui est doué de qualités stimulantes, modifient la sensibilité à un très-haut degré. Il en est de même des poumons, des organes abdominaux. Dira-t-on que ces organes n'agissent sur les affections que médiatement et par leur sympathie avec le cerveau? Sans doute, cette sympathie ne peut être douteuse, et elle constitue un des modes d'action de ces organes sur les affections; mais ce mode n'est pas le seul; la tournure propre et spécifique que les affections

de ces différentes parties impriment à la sensibilité, en est une preuve. Si cette action ne s'exerçait que par le cerveau, elle serait uniforme; elle ne porterait pas des caractères propres, et qui se montrent si bien en rapport avec la vitalité des organes.

» Puisque l'affection ne résulte pas des qualités physiques ou vitales de l'organe, mais qu'elle est directe et immédiate, elle est instantanée, et n'a aucun intermédiaire, du moins dans sa première origine : elle doit donc être regardée comme un fait primitif, comme le résultat direct de l'action des corps sur certains êtres particuliers, sans aucun intermédiaire. Ce fait primitif est admis comme tous les autres. Ainsi, la matière s'attire réciproquement : voilà l'attraction. Un corps en mouvement en choque un autre, et lui communique ce mouvement : c'est l'impulsion. Un stimulus touche une surface vivante, elle agit : c'est de l'irritation. Une surface animée, touchée par un corps, éprouve une certaine modification : c'est la sensation. Tous ces faits ne s'expliquent pas les uns par les autres : la science se borne à saisir la succession des phénomènes, et à constater s'il n'y a pas des phénomènes intermédiaires, c'est-à-dire si la succession est immédiate, ou si, du moins, elle nous paraît l'être dans l'état actuel de l'observation. Nous ne pouvons pas connaître le lien d'union des phénomènes, le principe intérieur de causalité qui les enchaîne. Nous ne savons pas plus comment un corps poussé communique le mouvement à un autre, que nous ne croyons savoir comment un corps extérieur nous donne une sensation. Tout ce qu'on suppose d'intermédiaire entre l'action du corps extérieur et la sensation comme cause instrumentale ou occasionelle, a été imaginé par le besoin de quelque hypothèse physi-

que ou métaphysique; mais elles n'expliquent rien au fond : ces intermédiaires ne paraissent l'expliquer que dans l'idée de ceux qui avaient supposé préalablement une analogie naturelle entre les phénomènes qu'ils rapprochaient arbitrairement, et qui croyaient concevoir les choses. Ces intermédiaires ne feraient même qu'augmenter les difficultés de l'explication, puisqu'il faudrait en outre expliquer comment un mouvement mécanique ou vital produit une affection, devient une affection. En commençant, au contraire, par déclarer qu'on ne peut, qu'on ne veut pas pénétrer la cause, on n'a qu'à supposer une première ignorance; dans l'autre hypothèse on en a deux, et même davantage. C'est ainsi qu'on a fait intervenir Dieu, ou qu'on a eu recours à un principe intérieur substantiel, à une ame, à la forme des molécules, etc.

» Une sensation produit sur la fibre vivante des effets analogues à ceux des stimulans physiques. Les sensations sont une des causes les plus actives de l'entretien de la vie et de ses fonctions; elles agissent de la même manière sur elles que l'air, les alimens, etc. Il paraît, d'un autre côté, que les pures impressions vitales des organes réveillent les affections, comme dans celles qui viennent des organes intérieurs, et qui expriment leurs besoins différens, et comme dans celles qui sont produites par des causes autres que leurs causes naturelles : ainsi, le galvanisme donne la sensation d'une étincelle ou de certaines saveurs. Dans l'exercice ordinaire des sensations, ces deux ordres d'action ont lieu simultanément, et se confondent mutuellement; c'est-à-dire que les sensations excitent des impressions et des mouvemens vitaux, et que les impressions vitales augmentent la vivacité des sensations. Les unes et

les autres, quoique indépendantes dans leur principe, se confondent dans ce concours d'action, et perfectionnent leurs actes par ce concours même. C'est ce lien des impressions et des affections qui semble unir le moral et le physique dans l'exercice des affections. Cette union est un fait au-delà duquel nous ne pouvons porter la connaissance et la lumière.....

» Telle paraît être la théorie de l'action du cerveau et des nerfs dans les affections, celle qui seule peut se coordonner avec l'ensemble des faits de toute espèce que nous avons présentés. Elle montre comment le cerveau concourt à l'affection sans en être la cause directe et essentielle; comment ce rapport du cerveau peut varier dans les différentes espèces d'animaux, et devenir même enfin presque nul dans les dernières classes; comment l'organe cérébral peut être remplacé par les ganglions dans celles-ci; comment toutes les altérations de cet organe portent une atteinte profonde à l'exercice de la sensibilité.

» Cependant, ajoute l'auteur de ce système, cette théorie ne doit être regardée que comme une conjecture, qui, à la vérité, paraît fondée sur le plus grand nombre possible d'analogies. »

M. Magendie pense, comme Berard, qu'il n'est pas prouvé que les affections physiques résultent d'actes successifs.

Dictionnaire des Sciences médicales, mot SENSATION. — *Etude de l'Homme*, par BONSTETTEN. — *Doctrine des Rapports du Physique et du Moral*, par BERARD. — *Mémoire sur quelques Découvertes récentes relatives aux Fonctions du Système nerveux*, par MAGENDIE. — *Précis élémentaire de Physiologie*, par le même, 3e édition.

SECTION II.

DIVISION DES AFFECTIONS PHYSIQUES.

Perceptions et sensations.

252. Les affections physiques produisent deux effets de nature bien différente : l'un qui nous fait connaître l'objet qui nous affecte, et l'autre qui nous fait sentir les modifications que l'objet produit en nous. Le premier effet se nomme Perception involontaire, et le second Sensation.

Les deux effets que produit l'affection physique se confondent au premier aspect, et semblent ne susciter qu'une seule modification. Cependant ces effets résultent d'opérations successives et très-distinctes, qui agissent isolément et dans des proportions différentes : tantôt nous ne recevons que la perception, tantôt nous ne sommes affectés que de la sensation, suivant notre disposition à éprouver l'une ou l'autre.

Ce phénomène paraît résulter de deux ordres de sens qui se correspondent, savoir : des sens externes qui sont chargés de la perception, et des sens internes qui nous font éprouver la sensation.

Ce qui semble prouver l'existence des sens internes pour agir de concert avec les sens externes, c'est qu'on peut distinguer et séparer les deux effets de l'affection; on peut distinguer une couleur, une saveur, de l'émotion du plaisir ou de la douleur que donne cette couleur ou cette saveur, ce qui ne pourrait pas se faire si le plaisir ou la douleur faisait partie de toute affection physique, et si elle n'avait pas des organes différens qui concourussent à la produire. Les perceptions ne changent pas; les sensations peuvent changer : le plaisir que donne telle

couleur à un enfant, peut ne plus exister pour l'homme fait; et néanmoins, dans les deux cas, la perception de la couleur reste la même.

Recherches sur la nature et les lois de l'Imagination, par Bonstetten.

ARTICLE PREMIER.

PERCEPTIONS INVOLONTAIRES.

Causes des perceptions. Conditions pour qu'elles aient lieu. Pourquoi nous n'éprouvons qu'une perception avec des organes doubles.

253. Des différens phénomènes que la sensibilité offre à notre observation, il n'y en a point qui doive plus exciter notre étonnement que la communication, appelée Perception, qui s'établit entre le moi et les objets extérieurs.

On prend, pour expliquer le phénomène des perceptions, ce qui se passe dans la vision: de là vient que les diverses théories inventées pour expliquer l'opération des sens, se rapportent plus immédiatement à la vue. Les auteurs ont regardé comme un principe général que, pour expliquer la communication qui existe entre l'ame et les objets placés à quelque distance de nous, il faut supposer l'existence de quelque chose d'intermédiaire qui produit la perception: de là les mots images, traces, formes, ombres, fantômes, etc. Rien, en effet, de plus naturel que cette supposition. Quand un objet est placé dans une certaine situation par rapport à l'un des organes des sens, il en résulte dans l'ame une perception; et lorsque l'objet est éloigné, la perception cesse. De là nous concluons qu'il y a liaison entre l'objet, les organes, et l'ame. Les perceptions ne ressemblent pas plus aux qualités réelles de la matière, que les mots ne ressemblent aux choses qu'ils désignent; elles n'ont aucune espèce d'identité avec

leurs causes naturelles; elles ne sont point de simples mouvemens physiques, ni l'effet d'une action mécanique et organique, mais bien du rapport inconnu des objets avec notre sensibilité. Les perceptions, comme les sensations, appartiennent à notre moi, et nous les rapportons à des objets qui nous sont étrangers; nous les sentons au-dedans de nous, et nous les jugeons au-dehors.

La perception que nous acquérons est toujours le résultat non-seulement de la nature des corps, mais encore de la nature de nos organes. Si l'essence des choses était différente, si nos appareils sensitifs étaient autrement organisés, nos perceptions ne seraient pas les mêmes; les objets nous sembleraient différens de ce qu'ils sont: une matière qui est molle pour notre toucher parce qu'elle cède facilement, serait dure pour des organes plus faibles que les nôtres; un objet qui nous paraît rouge, serait jaune pour celui qui serait affecté de la jaunisse, etc.: ainsi, toutes les qualités des corps qui ne sont sensibles que par l'action de nos sens, varieraient pour nous si nos organes variaient. Il est vraisemblable que certains animaux doivent voir le monde sous un autre aspect que nous.

Si un des organes des sens n'était pas en rapport avec le corps qui occasione l'affection, si l'impression était trop faible ou trop forte, la perception ne serait plus parfaite; il y aurait plaisir ou douleur, mais il n'y aurait pas représentation exacte de l'objet: ainsi, nous n'aurions point de vision distincte si l'action de la lumière était trop forte eu égard à la sensibilité et au ton actuel de l'organe; comme si du grand jour on passait dans une chambre peu éclairée; ou même si des couleurs trop vives, trop éclatantes, frappaient, surprenaient la vue, et la dis-

trayaient des formes et des contours que dessinent leurs nuances. Il n'y aurait guère d'affections harmoniques, si tous les timbres d'instrumens étaient de nature à produire sur l'oreille et sur le système sensible l'effet de l'harmonica ou de la cloche. Il n'y aurait pas connaissance distincte des formes tangibles, si la main était continuellement chatouillée, piquée, froissée par le poli satiné ou la rudesse des surfaces.

Si une impression forte nous affecte en même temps qu'une impression faible, quoique nos organes soient dans un rapport parfait avec l'objet qui agit sur nous, l'impression faible disparaît, et n'est point perçue: ainsi les petits bruits sont insensibles quand un plus grand se fait entendre. L'éclat du soleil empêche d'apercevoir la lumière que répandent les étoiles. Un corps qui, par son frottement, nous déchirerait, empêcherait de sentir celui qui ne ferait que nous toucher légèrement.

Si deux impressions qui nous affectent à la fois se ressemblent trop, soit par leur genre même, soit par leur nature propre ou par l'intimité de leur mélange, elles se confondent, et ne produisent pas deux affections distinctes. C'est ainsi que, dans un sachet d'odeurs, ou dans un accord harmonieux, le sens ne distingue pas les élémens qui composent l'affection qu'il éprouve.

Il doit y avoir également un intervalle suffisant entre les affections, pour qu'on puisse les distinguer: c'est pourquoi un charbon mu circulairement, a l'apparence d'un ruban de feu; et que deux sons qui se répètent à une distance moindre d'un quart de seconde, offrent à notre esprit l'idée d'un son continu. De ces faits on doit conclure que toute affection, pour donner une perception, ne doit être ni trop

faible, ni trop forte, ni assez rapprochée d'une autre pour pouvoir s'y réunir.

Nous n'éprouvons qu'une seule perception, quoique nos organes soient doubles. Cependant cela n'a lieu qu'autant que la perception est volontaire : car si elle opérait involontairement, on éprouverait deux perceptions à la fois par les deux organes d'un même sens; on apercevrait aussi les impressions de plusieurs objets faites en même temps sur les deux organes de plusieurs sens. On peut voir plusieurs objets avec les deux yeux, et en même temps entendre plusieurs sons, éprouver plusieurs perceptions du toucher; mais aussitôt qu'on regarde, qu'on écoute, et qu'on palpe avec volonté, l'attention se dirige vers un seul objet, et tout le reste est abandonné. Dans ce cas, la perception est-elle unique parce que l'attention active met les deux organes dont elle se sert en concordance pour les faire agir ensemble? ou bien n'emploie-t-elle qu'un seul de ces deux organes? Ces deux opinions ont des partisans.

Ceux qui prétendent qu'il n'y a qu'un seul organe qui agit dans la perception volontaire, s'appuient sur les expériences suivantes : Quand on tire un coup de fusil, on ferme un œil, et on ne vise qu'avec un seul; ou bien on tourne la tête de manière à mettre les deux yeux sur le même plan. Que l'on tienne une baguette mince entre les yeux et une lumière : pour chercher la ligne droite entre soi, la baguette et la lumière, l'ombre de la baguette devrait tomber sur le nez si l'on avait visé avec les deux yeux ouverts; mais l'ombre tombe sur l'œil dont on se sert pour voir avec volonté. Si l'on ferme l'autre œil pendant que la baguette et la lumière restent dans la même position, la direction de la baguette et de la lumière n'est pas changée; mais si on ferme l'œil sur lequel

l'ombre tombe, on voit que la baguette et la lumière ont changé de direction.

Les physiologistes qui soutiennent que le concours des deux organes est nécessaire pour opérer une perception volontaire, se fondent sur ce fait : Que l'on reçoive dans une chambre obscure l'image du soleil sur un plan ; que l'on prenne des verres assez épais, et dont chacun présente une des couleurs du prisme ; qu'on les mette devant les yeux : si la vue est bonne, et surtout les yeux égaux en force, l'image du soleil paraîtra d'un blanc sale, quelle que soit la couleur des verres que l'on emploie. Mais si on a un œil beaucoup plus fort que l'autre, on verra l'image du soleil de la couleur du verre qui est placé devant l'œil le plus fort. Un même objet, disent ces physiologistes, produit donc deux perceptions, et cependant l'ame n'en perçoit qu'une ; mais pour cela il faut que le mouvement des deux yeux soit en harmonie. Si, à la suite d'une maladie, le mouvement régulier des yeux n'existe plus, nous recevons deux affections du même objet : c'est ce qui constitue le strabisme. On peut aussi, à volonté, recevoir deux affections du même corps ; il suffit pour cela de rompre volontairement l'harmonie du mouvement des yeux.

On donne un autre exemple de la nécessité de l'action réunie des deux organes dans les perceptions volontaires : Suspendez à un fil un anneau adapté à l'extrémité d'une longue baguette ; prenez un crochet qui puisse facilement entrer dans cet anneau ; placez-vous à une distance convenable, et cherchez à y introduire le crochet en vous servant des deux yeux : vous y réussirez facilement à chaque coup ; mais si vous fermez un œil, et que vous vouliez enfiler l'anneau, vous ne réussirez plus ; le cro-

chet ira au-delà ou restera en deçà, et ce ne sera que par hasard, et en tâtonnant long-temps, que vous y parviendrez. Les personnes qui ont les yeux d'une force très-inégale, ne réussissent pas dans cette expérience, même lorsqu'elles se servent des deux yeux. Qu'une personne perde un œil par un accident, il se passera un long temps avant qu'elle puisse juger sainement de la distance.

De ces faits contradictoires il semble résulter que dans certains cas le concours des deux organes est nécessaire, mais qu'il ne l'est pas toujours.

Considérons les perceptions comme simples et composées.

Physiologie du Système nerveux, par Georget. — *Doctrine des Rapports du Physique et du Moral*, par Berard. — *Recherches sur la nature et les lois de l'Imagination*, par Bonstetten. — *Œuvres complètes* de Th. Reid.

§ 1.

Perceptions simples.

Leur nombre, leur siége, leur formation, et leurs usages.

254. Nous avons cinq modes de perceptions, qui sont desservies par autant de sens. Si nous avions un plus grand nombre d'organes des sens, nous aurions plus d'espèces de perceptions; et, au contraire, nos genres de perceptions diminueraient si nous étions privés, à la naissance, d'un ou de plusieurs sens : ainsi, les aveugles, les sourds-muets, sont dépourvus de celles qui nous sont données par les yeux et les oreilles. Chaque sens ne sert d'instrument qu'à une perception particulière.

Quoique toutes les perceptions aient leur siége dans le moi, nous les rapportons néanmoins aux extrémités nerveuses qui ont été impressionnées :

c'est par cette raison que les saveurs semblent perçues dans la bouche, les odeurs dans le nez, les sons dans l'oreille, les propriétés tactiles dans la main; mais ce qui est particulier, c'est que les perceptions visuelles semblent être dans les objets eux-mêmes.

Les perceptions prennent le nom de l'organe qui sert à leur formation; ainsi on en distingue de cinq espèces : les Tactiles, les Visuelles, les Sonores, les Odorantes, et les Sapides.

I. Les Perceptions Tactiles sont celles qui nous sont transmises par l'action de la main et de toute la peau. C'est par ce moyen que nous sommes mis en rapport immédiat avec les corps extérieurs.

La plupart des organes internes jouissent, comme la peau, de la faculté de transmettre au cerveau des affections, quand ils sont touchés par les corps extérieurs, ou simplement quand ils sont médiatement comprimés, froissés, etc. On peut dire qu'ils jouissent généralement du tact. Il n'y a d'exception que pour les os, les tendons, les aponévroses, les ligamens, et même plusieurs nerfs qui, à l'état sain, sont insensibles.

L'exercice du tact précède celui de tous les autres sens; l'action de ces derniers ne peut avoir lieu que par son intermédiaire : il est nécessaire à la vue, à l'ouïe, à l'odorat, et au goût. Il ne dépend pas d'une modification de la sensibilité, il est cette sensibilité même en exercice : ainsi, lorsque les modifications de la sensibilité ont été détruites, lorsque l'œil est insensible à la lumière, l'oreille aux sons, la langue aux saveurs, la pituitaire aux odeurs, ces différens organes conservent encore la faculté d'être sensibles à la présence des corps.

Les corps étrangers, mis en contact avec la peau,

par exemple, ne donneraient aucune perception d'eux-mêmes s'ils n'avaient pas la faculté de résister : c'est donc la propriété de résistance qui produit le tact. Les corps qui, dans l'état de repos, ne sont pas résistans, deviennent sensibles au tact lorsqu'ils sont en mouvement : le calorique, la lumière, le fluide électrique, le magnétisme, l'air même, inappréciables au tact dans le repos, excitent des perceptions lorsqu'ils sont mus, agités, balancés comme ils doivent l'être.

Il n'y a, dans les organes tactiles, que les papilles nerveuses qui servent au tact : les autres parties de ces organes concourent seulement à favoriser le contact, et à le maintenir dans des conditions convenables pour qu'il ne soit pas douloureux.

L'application immédiate de l'organe du tact tuméfie les papilles nerveuses de la peau; elles se prêtent en quelque sorte d'une manière active à la perception.

Le tact nous fait connaître l'état des corps : s'ils sont chauds, froids, secs, humides; s'ils sont polis, ou hérissés d'aspérités, etc. La faculté de connaître la température, dépend de la propriété que nous avons de dégager de l'organe de la peau le calorique pour nous maintenir dans une température uniforme, et qui est indépendante de celle des milieux dans lesquels nous sommes placés. Selon que les corps extérieurs et l'air lui-même qui touche le corps humain sont plus chauds ou plus froids, c'est-à-dire ont une température supérieure ou inférieure à 32 degrés, ils lui fournissent ou lui soutirent du calorique; et, selon leur action différente, selon notre degré de sensibilité, notre âge, notre état de santé ou de maladie, les corps nous paraissent chauds ou froids. Mais par le tact nous n'apprenons pas quelle quantité de calorique existe

lans les corps relativement à celle qui est en nous. Il nous instruit seulement que la somme de calorique que nous fournit ou nous soutire le corps que nous touchons, est différente de celle qui nous est fournie ou enlevée dans le temps précédent.

II. L'œil est exclusivement destiné à recevoir les impressions de la lumière et des couleurs; la vision ne résulte pas du corps d'où part la lumière, mais du contact de la lumière avec la rétine.

Les relations qui peuvent exister entre l'homme et tout ce qui l'environne, seraient à peu près bornées au très-petit nombre de corps sur lesquels il peut porter la main, s'il n'existait pas un agent particulier destiné à le mettre en communication avec les corps dont il est séparé par des intervalles plus ou moins considérables. La lumière, en se propageant dans l'espace, anéantit, pour ainsi dire, les distances; elle agrandit la sphère que nous habitons, nous montre des êtres dont nous n'aurions jamais soupçonné l'existence, et nous révèle des propriétés dont le sens de la vue pouvait seul nous donner des notions.

La lumière, en sortant du corps qui la possède, se propage par un grand nombre de rayons qui s'en éloignent en divergeant: de manière que ces rayons, s'écartant d'autant plus de la perpendiculaire qu'ils s'éloignent davantage du corps dont ils émanent ou de celui qui les réfléchit, forment des cônes dont le sommet se trouve sur tous les points visibles du corps, et la base sur la partie antérieure de l'œil qui regarde ce corps.

Le globe de l'œil peut être considéré comme une lorgnette, une chambre obscure placée au-devant de la rétine, chargée de réfracter les rayons lumi-

neux, de les rassembler en un faisceau unique qui frappe un point de cette membrane nerveuse exclusivement propre à recevoir l'impression. L'œil peut se diriger en dehors, et prendre connaissance des objets placés latéralement, sans pour cela que nous ayons besoin de détourner la tête. Les rayons qui pénètrent dans l'œil, le traversent en éprouvant une réfraction proportionnée à la densité et à la convexité de la cornée. Rapprochés de la perpendiculaire par ce corps, ils se propagent jusqu'à la rétine, en traversant les différens milieux de l'œil. Les rayons, rassemblés en un faisceau unique, frappent un seul point de la rétine, et, soit par leur action sur le nerf optique ou le fluide nerveux, soit de toute autre manière, arrivent au cerveau; et de là résulte la perception.

La rétine embrasse le corps vitré; elle présente une surface très-étendue au contact des rayons : ce qui fait que nous pouvons voir à la fois un grand nombre d'objets diversement situés par rapport à nous, lors même que ces objets ou notre personne changent de place; mais il n'y a précision et clarté dans l'apparition, que lorsque l'objet est directement en face de notre œil; tous les objets convergent alors vers l'axe visuel, qui paraît aboutir au centre de la rétine.

Lorsque l'organe de la vue reçoit une grande quantité de rayons réfléchis par un objet, lorsque cet objet est rapproché à une petite distance, l'iris se dilate, et la pupille se rétrécit. Un effet contraire a lieu lorsque l'objet s'éloigne de l'organe.

La quantité de lumière nécessaire pour la vision, dépend de la sensibilité de l'œil, et de l'exercice qu'on lui donne. On sait que les chats et plusieurs autres espèces d'animaux voient pendant la nuit :

il y a donc une lumière réellement répandue sur les objets pendant la nuit comme pendant le jour, lumière que nous verrions si nous étions plus sensibles à son influence. On raconte qu'un gentilhomme anglais, renfermé dans une fosse obscure, parvint graduellement à distinguer tout ce qui y était contenu : rendu à la lumière, dont il avait en quelque sorte perdu l'habitude, il n'en put supporter l'éclat.

Si un objet réfléchit trop de lumière, la vision est d'abord moins distincte ; mais peu à peu l'œil s'accoutume à cette surabondance, et la perception devient plus facile.

Au premier moment où nous regardons un objet, nous le voyons moins distinctement qu'un peu après, parce que les modifications qui s'opèrent alors dans l'œil, ont besoin d'un certain temps pour s'effectuer. L'image d'un objet que l'on veut regarder trop long-temps de suite, persiste dans l'organe de la vue d'autant plus long-temps qu'il a plus d'éclat.

Des expériences galvaniques démontrent que le sens de la vue est répandu sur tout le nerf optique, et que chez les aveugles il n'est que l'extrémité extérieure de l'œil qui, étant obstruée, se refuse à l'introduction des envois lumineux.

Quoique les muscles de chaque œil soient indépendans, si nous portons un de nos yeux à droite, à gauche, en haut, en bas, l'autre suit la même direction, comme s'ils étaient mus par la même force motrice ; et si nous fermons l'un d'eux, nous sentons qu'il fait un mouvement pour prendre la même direction que l'œil qui est ouvert. Cet effet ne provient pas de l'habitude, mais de la constitution de nos organes. Il a lieu même chez les borgnes : l'or-

gane privé de la lumière suit le mouvement de celui qui jouit de la vue.

Cependant, si la direction parallèle des yeux paraît provenir de l'instinct, l'habitude a le pouvoir de le modifier. On voit des personnes tourner à leur gré les yeux dans des directions différentes, comme il y en a qui ont pris l'habitude de tenir leur corps dans des postures forcées ou contrefaites.

On a prétendu qu'avant l'usage du toucher, on voit tous les objets renversés et doubles; mais l'expérience contredit tous les raisonnemens de cette nature. Les lois de la vue, comme celles des autres sens, sont déterminées et inhérentes à l'organisation de l'œil; aucune habitude ne peut les changer. Le philosophe le plus profond, et le naturaliste le plus exercé, malgré leur conviction contraire, voient leur image derrière le miroir, de même que l'enfant qui va l'y chercher. Si l'homme, à la force de son âge, ne peut se soustraire à l'empire des lois naturelles, comment veut-on que le principe de la pensée, lorsqu'il est encore très-impuissant, ait, avec le peu d'expérience qu'il a acquise, le pouvoir de s'emparer d'un jugement habituel qui corrigerait toutes ses erreurs? D'ailleurs, dans certaines maladies, on voit les objets renversés ou doubles, malgré la longue habitude.

III. L'oreille, étant un organe propre à recevoir les sons, est seule chargée de nous transmettre leurs perceptions.

Si la nature n'avait pas organisé l'oreille pour entendre, la plupart des corps dont nous sommes éloignés, et qui sont plongés dans l'obscurité, nous seraient inconnus, tant que nous ne pourrions pas les voir et les toucher.

Lorsque les corps élastiques sont en vibration, les rayons sonores, directs ou réfléchis, qui en résultent, arrivent à l'oreille externe; celle-ci, par sa forme, ses plis, sa concavité, ses détours, recueille une quantité considérable de ces rayons, qui, réfléchis de tous les points de sa surface, se précipitent dans le conduit auditif, se communiquent à la membrane du tympan, traversent les cavités intérieures, arrivent au nerf auditif, et la perception a lieu.

La finesse de l'ouïe pour saisir les sons, est infiniment plus grande que celle de l'œil pour discerner les couleurs. Lorsque les rayons sonores, réunis en un seul faisceau, frappent la membrane du tympan, elle est aussitôt tendue ou relâchée par les petits muscles attachés au marteau et à l'étrier pour mouvoir ces os.

Cette membrane et ces ressorts paraissent avoir dans l'ouïe le même usage que l'iris dans l'œil. La prunelle se resserre ou se dilate pour recevoir une image plus parfaite; le tympan se tend ou se relâche de même, pour transmettre à l'ouïe des vibrations plus parfaites, et proportionnées aux impressions.

Le fluide qui remplit la caisse du tambour, et qui provient du fond du gosier par la trompe d'Eustache, est le véritable véhicule du son. Ce fluide s'épanche dans les cellules mastoïdiennes, dont l'usage est d'augmenter, avec la grandeur de la caisse, la force et l'étendue des vibrations que l'air y éprouve. Ces vibrations, transmises par la membrane du tympan, sont communiquées à celles qui bouchent les fenêtres rondes et ovales, et, au moyen de celles-ci, à l'humeur qui remplit les diverses cavités de l'oreille interne, dans laquelle baignent les filamens mous et déliés du nerf auditif. Les agitations du liquide ébranlent ces filamens, et déterminent la per-

ception des sons aigus et graves, suivant que les vibrations sont plus ou moins rapides.

Pour que les sons puissent être distingués, il faut que les vibrations soient communiquées avec un degré modéré de force dans un certain ordre, suivant certaines proportions, aux fibres de la lame spirale : ainsi, lorsqu'un son est très-violent, et lorsqu'on l'a entendu très-long-temps de suite, il persiste dans l'oreille externe, ne s'efface que peu à peu, et, pendant toute sa durée, fait que les sons nouveaux qui viennent se présenter ne peuvent être entendus que faiblement.

D'après la théorie que nous venons d'exposer, on comprend assez bien comment les sons parviennent jusqu'à la pulpe nerveuse qui tapisse les cavités du labyrinthe, et comment l'impression en est transmise jusqu'au cerveau. Mais il est encore beaucoup de points très-difficiles à expliquer : par exemple, quels rapports existe-t-il entre la structure de l'oreille et les différens sons, soit relativement au degré qu'ils occupent dans l'échelle musicale, soit relativement aux modifications que la parole leur fait subir? car toutes ces différences sont perçues par l'organe humain. On entrevoit bien quelque analogie entre la disposition des fibres osseuses, successivement décroissantes, qui forme la lame du limaçon, et la succession des tons, depuis le plus grave jusqu'au plus aigu; mais il est impossible d'aller plus loin sans se livrer à des conjectures qui ne reposent sur aucune base solide.

Des expériences faites il y a quelques années sur l'ouïe, et qui peuvent s'étendre sur tous les sens extérieurs, paraîtraient prouver que leurs fonctions ont été étudiées jusqu'à présent sous des points de vue trop exclusifs de spécialité et d'abstraction. Voi-

ci ce que l'on a remarqué relativement aux fonctions de l'ouïe : Quand on se bouche les oreilles, et qu'on met une montre en contact avec un point quelconque de la tête, de la face, des dents et du cou, on entend aussi bien le son que lorsque les oreilles sont libres. Le même effet a lieu si l'on met un bâton ou de l'eau entre la montre et la partie en contact avec elle. On a supposé que le son traversait mécaniquement les os et les parties molles, de la même manière qu'il se transmet à travers tous les corps solides. Mais s'il en était ainsi, toutes les fois que le nerf auditif est sain, on percevrait le son indifféremment de tous les points de la tête et du cou où s'établit le contact; or les choses se passent autrement : on a vu des individus qui entendaient très-bien par les pavillons et les conduits extérieurs de l'oreille, qui avaient la face et la tête bien conformées, et qui pourtant n'entendaient que par une seule moitié de ces parties, ou par quelques points de cette moitié, quand ils se bouchaient les oreilles ; et plusieurs même alors n'entendaient absolument rien. On a vu un sourd-muet de naissance, qui entendait une montre en contact avec la joue gauche, et qui n'entendait rien par la joue ni par la tempe droite. D'autre part, un homme devenu sourd de l'oreille gauche, au point de ne pouvoir entendre le son d'une montre, qu'il percevait très-bien de l'oreille droite, était devenu sourd aussi de la joue et de la tempe gauche, tandis qu'il entendait fort bien de la tempe et de la joue droite : ce qui prouve que les nerfs qui se distribuent à la tempe et à la joue gauche, avaient participé à la paralysie du nerf acoustique du même côté. Voici le motif de cette induction : si le son se communique mécaniquement par un rayonnement oscillatoire à travers les muscles, la graisse

et les os, pourquoi, dans les cas cités plus haut, n'était-il pas également perçu des deux moitiés de la tête, de la face et du cou? Or, si le son n'est pas ainsi mécaniquement transmis à travers toute la masse des organes, il faut qu'il le soit par quelque conducteur dont l'action peut être altérée. Il suit de là que le nerf acoustique n'est pas seul conducteur du son, comme on l'a cru jusqu'ici; que sa prédominance d'action à cet égard dépend seulement de la configuration mécanique de l'appareil dans lequel il se termine. Il résulte encore de l'acquisition de ces faits importans, qu'avec des instrumens convenables, dont le mécanisme consisterait surtout dans la multiplication des surfaces et la convergence de leurs directions, on pourrait parvenir à continuer l'usage de la parole à beaucoup de personnes dont la surdité est irrémédiable, à la vérité, mais chez qui le nerf facial a conservé sa sensibilité.

Le son peut nous aider à juger la distance qui nous sépare du corps qui le produit; mais pour porter des jugemens justes à cet égard, il faut que la nature du son nous soit familière: car, sans cette condition, ils sont toujours erronés. Nous jugeons, dans ce cas, d'après ce principe, qu'un son très-intense part d'un corps voisin; tandis qu'un son faible part d'un corps éloigné. S'il arrive qu'un son intense vienne d'un corps éloigné, si un son faible part d'un corps voisin, nous tombons dans des erreurs d'acoustique. En général, nous sommes facilement trompés sur le point d'où part le son; la vue, le raisonnement, nous sont d'un grand secours pour asseoir notre jugement.

IV. Les fosses nasales sont les organes propres à recevoir l'impression des odeurs.

Les odeurs ne viennent frapper la membrane pi-

tuitaire que lorsqu'elles sont introduites, par l'inspiration, dans les fosses nasales. Ainsi, quand quelque odeur nous est agréable, nous faisons des inspirations courtes et fréquentes, et nous fermons en même temps la bouche; ou bien nous suspendons momentanément la respiration, quand ces odeurs nous déplaisent.

On voit par-là combien sont intimes la respiration et l'olfaction. L'olfaction s'exerce continuellement, parce que la respiration ne cesse jamais. Les seules intermittences complètes de l'odorat sont celles qu'occasione la suspension volontaire et toujours très-courte de la respiration. Quand la respiration est suspendue, l'odorat est perdu.

V. C'est par la bouche et les organes qu'elle contient, que nous acquérons la perception des saveurs. Cette propriété d'apprécier les qualités sapides se nomme Goût.

Il paraît que le goût n'a lieu que par l'effet d'une certaine action chimique des corps sapides sur l'épiderme de la membrane muqueuse de la bouche. On le voit évidemment, du moins pour quelques-uns : tels sont le vinaigre, les acides minéraux, les alcalis, un grand nombre de sels, etc. Dans ces divers cas la couleur de l'épiderme change, devient tantôt blanche, tantôt jaune, etc.

Pour que le goût puisse s'exercer, il faut que la membrane muqueuse qui en revêt les organes, soit dans une intégrité parfaite; que la salive coule à leur surface, et les lubrifie : quand la bouche est sèche, le goût ne peut s'exercer.

Il faut encore que nos humeurs ne soient point altérées : car si nos organes étaient couverts d'une

épaisse mucosité, si la salive était acide, amère, etc., le goût ne s'exercerait qu'imparfaitement.

L'influence que les dents reçoivent de certains corps sapides, provient de ce que les dents s'imbibent promptement des liquides avec lesquels elles sont en contact; ceux-ci arrivent ainsi jusqu'à la partie centrale de la dent, où se trouve le nerf qui est une division du nerf du goût: de là l'impression sapide.

Lorsque le goût exerce ses fonctions, les papilles nerveuses se redressent, entrent dans une espèce d'érection, de même que les autres sens : ce fait est cependant révoqué en doute par M. Magendie.

Plusieurs parties de la bouche jouissent d'une faculté particulière pour goûter, telles que le palais, la luette, les gencives, les lèvres, etc. La perte de la langue ne prive pas de la faculté du goût; mais si le tronc de la cinquième paire est coupé dans le crâne, il est complètement perdu.

Il faut quatre conditions pour que la saveur se manifeste : 1° le contact du corps sapide avec l'organe du goût, doit avoir assez de durée pour que l'impression arrive au cerveau. Si le corps le plus sapide traverse la bouche avec trop de rapidité, l'affection que la saveur cause à la langue est tellement faible, que nous n'en avons pas la conscience : ainsi, quand nous voulons nous épargner des affections désagréables de certaines saveurs repoussantes, comme lorsque nous prenons des médicamens âcres, amers, ou nauséabonds, nous avons soin de les avaler avec une extrême rapidité. 2° La température du corps sapide doit être peu différente de celle de l'organe. On sait que les corps très-chauds ou très-froids, quelque sapides qu'ils soient, ne manifestent point aussi complètement cette propriété que lorsqu'elle

nous offre une température peu différente de celle qui nous est propre. Cependant la chaleur ne produit cet effet que quand elle est excessive, c'est-à-dire voisine de l'eau bouillante : car, en général, une température un peu élevée exalte et fait ressortir la saveur de la plupart des corps. 3° Le corps sapide doit, en général, se dissoudre facilement par la salive. Cependant c'est une erreur de croire que le degré de sapidité d'un corps peut se juger par sa solubilité : il y a des corps insolubles qui ont une saveur très-prononcée; et l'on voit des substances très-solubles n'avoir qu'une saveur à peine sensible. La condition de la dissolubilité du corps par la salive n'est pas nécessaire pour les liquides et pour les gaz. 4° Il ne faut pas, enfin, qu'une saveur succède immédiatement à une saveur plus forte. C'est ainsi qu'il est impossible de savourer des vins délicats lorsqu'on vient de boire de l'eau-de-vie; et c'est en faisant rouler dans sa bouche un liquide fortement sapide, que l'on peut émousser la saveur d'un remède rebutant.

En général, les perceptions cessent lorsque les corps ne sont plus en présence des sens; mais cette règle souffre un grand nombre d'exceptions : ainsi, par exemple, les sons se continuent souvent dans l'organe de l'ouïe après que le corps sonore a cessé de se faire entendre, ou se renouvellent d'une manière fort importune. Lorsqu'en effet l'oreille a été ébranlée, pendant quelques heures de suite, par le même air de musique, par des sons forts auxquels on aura fait attention, comme par des hautbois ou par des cloches, l'ébranlement subsiste; on continue d'entendre les cloches et le hautbois : l'affection dure quelquefois plusieurs jours, et ne se dissipe que peu à peu.

Le même effet se fait sentir à l'œil : si on le ferme après avoir fixé un corps brillant, tel que le disque du soleil, l'image ne s'en efface pas aussitôt; elle y reste même quelquefois plus ou moins long-temps; mais ces couleurs vont en s'affaiblissant de moment en moment, jusqu'à ce que l'image se perde entièrement dans l'obscurité.

Une même perception produite par le sens de l'ouïe, peut se renouveler plusieurs fois même après le sommeil : ce qui semble prouver que cette perception n'est pas occasionée par une continuation d'ébranlemens nerveux locaux. Celles qui proviennent de la vue se réveillent aussi facilement dans certains états d'excitation générale de l'organe sensitif, surtout pendant le silence et l'obscurité de la nuit.

L'affection occasionée par les odeurs se conserve également quelquefois long-temps après que le corps odorant ne nous fait plus d'impression.

La perception sapide a plus de ténacité encore : cela est vrai surtout des saveurs qui laissent dans la bouche ce qu'on appelle un arrière-goût. Cet arrière-goût peut affecter plus particulièrement certaines parties de la bouche : les corps âcres, par exemple, laissent une affection dans le pharynx; les acides, sur les lèvres et les dents; la menthe poivrée en laisse une qui existe à la fois dans la bouche et dans le pharynx. La prolongation d'une première saveur empêche souvent que celle qui lui succède ne soit perçue.

Enfin, lorsqu'on exerce trop le sens du toucher sur le même objet, lorsqu'on applique trop fortement un corps étranger sur quelque partie de notre corps, l'affection subsiste aussi pendant quelque

temps, et il nous semble encore toucher et être touchés.

Lorsque l'organe conserve la perception, il lui semble qu'il en reçoit une nouvelle : c'est la cause qui nous fait croire que nous voyons, en fermant les yeux, les mêmes couleurs qui nous avaient affectés, que l'on entend les sons sans qu'aucun corps sonore ne frappe l'organe de l'ouïe, etc.; mais la moindre attention suffit pour faire cesser cette illusion.

Nous voyons, par l'action des sens, qu'ils forment le lien qui nous met en rapport avec la nature. Chaque sens, en effet, est en correspondance parfaite, en rapport harmonique avec les qualités des objets extérieurs : ainsi, le sens du toucher correspond au procédé dynamique qui se manifeste par la cohésion, la gravité, la chaleur; les sens du goût et de l'odorat se rapportent au procédé chimique par lequel la nature révèle la différence et l'affinité des élémens; l'ouïe nous fait connaître la vie des corps; enfin, par la vue, nous connaissons les effets de la lumière. Ainsi il n'y a aucun ordre de phénomènes qui ne tombe sous l'observation de quelques-uns de nos sens. Il résulte de la correspondance des sens et des objets extérieurs, que nos organes sont aussi des forces actives qui se réunissent pour agir en commun.

Rapport du Physique et du Moral, par Cabanis. — *Dictionnaire des Sciences médicales*, mots Audition, Couleur, Dégustation, Douleur, Gout, Lumière, Peau, Sens, Toucher, Vision. — *Précis élémentaire de Physiologie*, par Magendie, édition de 1833.

§ 2.

Perceptions composées.

Leur formation. Difficulté de distinguer les perceptions simples. Influence de l'habitude sur les perceptions.

255. Ce n'est pas comme simples que les perceptions se présentent à l'esprit, mais comme composées. Lorsqu'un corps nous apparaît subitement, le premier sens qui l'aperçoit sonne en quelque sorte l'alarme chez les autres sens; ceux-ci, en quelque sorte en védettes plus ou moins avancées, se tiennent prêts, et, suivant la manière qui leur est propre, cherchent à le découvrir. Ainsi, par exemple, si nous sommes blessés par un objet qui nous touche, nous y portons aussitôt la vue. Qu'une saveur désagréable affecte notre palais, nous dirigeons notre odorat sur l'objet qui le produit, pour en connaître la cause. Si un bruit inattendu nous effraie, notre œil cherche subitement d'où il part. Tous ces actes sont purement instinctifs; ils ne résultent pas de la réflexion. Ainsi un sens peut mettre en action un autre sens par les relations naturelles qu'ils ont entre eux : d'où il résultera des perceptions complexes, et formées du concours de plusieurs sens.

L'habitude rend les relations des sens entre eux tellement familières, qu'il est difficile de distinguer les perceptions simples ou de chaque sens, séparées des perceptions complexes ou provenant de la réunion de plusieurs sens. Si, par exemple, on place devant nous une sphère dont la couleur soit uniforme, sans la toucher nous voyons que c'est une sphère, et qu'elle a trois dimensions. Cependant il est certain que les yeux n'ont perçu qu'une surface plane, et une dégradation insensible de la couleur. Mais l'ex-

périence nous a enseigné, sans le secours du raisonnement, que cette dégradation de la couleur est l'effet de la convexité sphérique, et de l'inégale distribution de la lumière et des ombres. Dans ce cas, la perception acquise ne prend pas seulement la place de la perception primitive, elle l'anéantit: car nous voyons la sphère uniformément colorée, aussitôt que nous avons interprété l'affaiblissement des teintes comme le signe de la figure sphérique. On peut peindre une sphère sur une surface plane, de manière à produire une illusion complète à une distance et dans un point de vue convenable : on dit, dans ce cas, que l'œil est trompé; mais la déception n'est pas dans la perception primitive de la vue, elle est dans la perception acquise. Les diverses nuances de la couleur représentées par l'art du peintre, sont précisément telles que la nature les distribue sur la surface convexe d'une sphère.

Dans toute perception primitive ou acquise, il y a un signe et une chose signifiée; c'est le langage par lequel la nature parle à l'homme.

Dans la perception simple ou primitive, le signe est l'impression que reçoit l'organe, et la chose signifiée est la perception qui la suit. Quand nous pressons dans la main une bille d'ivoire, quoique la sensation que nous éprouvons alors soit en nous, et n'ait rien de commun avec les propriétés de la matière, cependant elle est immédiatement suivie de la conception d'un corps sphérique, et de la persuasion que ce corps existe réellement. Cette persuasion ne résulte ni de l'expérience, ni du raisonnement; elle est l'effet immédiat des lois de notre nature; c'est pour cela que nous l'appelons primitive.

Dans la perception acquise, le signe est ou une sensation, ou une perception composée. La chose si-

gnifiée est ce que l'expérience nous indique comme associé constamment au signe. Que la boule d'ivoire soit placée devant nos yeux : indépendamment de la couleur, nous percevons par la vue ce que nous avons perçu par le toucher, la figure sphérique, le poli, le diamètre, et même la distance à l'œil. Nul doute que nos yeux ne nous révèlent pas toutes ces choses d'une manière distincte et certaine. Il n'est pas moins vrai, néanmoins, qu'il n'en serait rien si nous n'avions jamais comparé et associé la perception de la vue avec celle du toucher. Sans cette association, nous verrions un objet circulaire graduellement décoloré vers ses bords ; mais nous ne verrions pas qu'il a trois dimensions, qu'il est sphérique, qu'il a tel diamètre, et qu'il est à telle distance de l'œil. Toutes ces perceptions ne sont pas primitives, elles sont composées et acquises. Les principes de l'optique, la manière dont la peinture représente les trois dimensions d'un objet sur un plan qui n'en a que deux, les observations faites sur plusieurs personnes opérées de la cataracte dans un âge où leur intelligence était développée, tout démontre cette vérité jusqu'à l'évidence.

Ceux qui jouissent de la vue dès l'enfance, ont acquis ces perceptions de si bonne heure, qu'ils ne peuvent se rappeler le temps où ils ne les avaient pas. Les perceptions acquises et les perceptions primitives sont pour eux de même nature, et ils ont peine à en saisir la différence. Personne ne croit que ces perceptions soient moins anciennes pour la vue que pour le toucher, et moins naturelles à l'un des sens qu'à l'autre.

Ce n'est pas le raisonnement qui nous donne cette faculté de percevoir par un sens ce qu'il ne perçoit pas naturellement : elle naît de notre constitu-

tion, et des circonstances où nous sommes placés. Nous sommes constitués de manière que lorsque nous trouvons deux choses mises dans des dispositions données, nous sommes portés à croire qu'elles le sont par la nature, et que nous les trouverons toujours associées dans des circonstances semblables. Il n'y a dans cette conviction ni démonstration, ni évidence intuitive du fait que nous croyons; elle paraît résulter immédiatement de la constitution de notre esprit: aussi est-elle plus forte à l'âge où le raisonnement est le plus faible, et précisément à l'époque où nous sommes incapables de tirer une conclusion. Un enfant qui s'est une fois brûlé le doigt à la chandelle, associe immédiatement le fait de la douleur avec l'action d'approcher son doigt de la flamme, et croit fermement que ces deux faits s'accompagnent toujours. On voit combien cet instinct de notre constitution est utile à l'homme lorsqu'il est incapable encore de faire usage de sa raison: il met sa vie à l'abri de mille accidens; il lui donne des connaissances utiles à sa conservation, lui fournit plusieurs perceptions dans une seule; enfin, il le porte à croire ce qu'il ne doit pas ignorer, avant de l'apprendre par le raisonnement.

Non-seulement les hommes faits, mais encore les enfans, les idiots, les animaux mêmes, acquièrent par l'habitude plusieurs perceptions qu'ils n'avaient point originairement. Presque toutes les professions de la vie ont des perceptions de cette espèce qui leur sont particulières : le berger connaît toutes les brebis de son troupeau; le laboureur, à la vue de son champ, sait ce qu'il pourra recueillir de blé; nous reconnaissons nos amis à leur écriture comme à leur visage; le peintre connaît le style et le toucher des grands maîtres; enfin, les perceptions ac-

quises varient d'une personne à une autre, selon les objets dont elles s'occupent, et l'attention avec laquelle elles les étudient.

Nous pouvons considérer la manière dont la nature procède dans la perception, comme une sorte de drame dont quelques actes se jouent derrière la toile, tandis que les autres s'accomplissent sous les yeux de l'esprit. L'affection faite sur l'organe, soit par le contact immédiat de l'objet, soit par l'intervention d'un milieu, et celle qui en résulte sur les nerfs et sur le cerveau, sont les actes qui se passent derrière la toile; l'esprit n'en voit rien : mais, en vertu des lois du drame, toute affection est suivie d'une sensation et d'une perception. Dans ce drame, la nature est l'acteur, et nous sommes les spectateurs; nous recevons la sensation et la perception par des moyens également inconnus : seulement, comme l'esprit passe immédiatement à la perception et à la croyance de l'objet perçu, de la même manière qu'il passe du signe à la chose signifiée, nous appelons nos sensations, nos perceptions, le signe des objets extérieurs. Il n'est pas nécessaire qu'il y ait une ressemblance entre le signe et la chose signifiée; mais deux conditions sont indispensables: 1° Qu'une connexion réelle existe entre le signe et l'objet signifié, soit que la nature l'ait elle-même établie, soit qu'elle dérive de la volonté et du consentement des hommes. Dans le premier cas, le signe est naturel; dans le second, il est artificiel : ainsi, la fumée est un signe naturel du feu; l'éclair est un signe naturel du tonnerre. Certaines expressions du visage sont des signes naturels de la colère. Au contraire, des mots de la langue, articulés ou écrits, sont des signes artificiels de nos pensées et de nos volontés. 2° Que la perception du signe à l'esprit

soit suivie de la conception et de la croyance à l'objet signifié : autrement, le signe n'est ni compris ni interprété, et alors il n'est pas un signe pour nous, quelque propre qu'il puisse être à cet usage.

Œuvres complètes de Th. Reid.—*Recherches sur la Nature et les Lois de l'Imagination*, par Bonstetten.

ARTICLE II.

SENSATIONS.

Leur définition. Elles sont agréables ou désagréables. Caractères du plaisir et de la douleur. Leur nombre. On peut éprouver plusieurs sensations à la fois. Effet de l'habitude sur elles.

256. Le second effet des affections physiques, que nous avons dit s'appeler Sensation, est de produire dans les organes des sens des modifications de plaisir ou de douleur. Ces modifications sont destinées à nous avertir de ce qui se passe en nous, comme le phénomène des perceptions nous instruit de ce qui se passe au-dehors.

La sensation est toujours agréable ou désagréable; autrement elle n'existerait pas : car alors nous ne serions point affectés. Mais, quoiqu'il n'y ait aucune sensation indifférente, nous pouvons être indifférens à certaines sensations, soit par l'effet de l'habitude, soit que notre attention, portée ailleurs, ne les remarque pas.

Le plaisir se caractérise par une affection agréable en rapport avec notre organisation, tandis que la douleur se montre par une émotion pénible que repousse notre économie.

Ces effets opposés des sensations paraissent résulter de mouvemens différens. Dans le plaisir, le mouvement est expansif : il y a toujours dilatation; dans la douleur, le mouvement est répulsif : il y a concentration.

Quelque mystérieux que soient pour nous le plaisir et la douleur, nous les distinguons parfaitement l'un de l'autre; nous sentons leur opposition et leurs nuances; nous sentons le passage de l'un à l'autre.

Le contraste entre la nature et le mouvement du plaisir et de la douleur, semble laisser croire que ces affections doivent toujours être séparées l'une de l'autre; et cependant elles sont dans des rapports de dépendance réciproque; elles se prêtent, par des alternatives constantes, une coopération secrète; elles se succèdent tour-à-tour, et quelquefois inopinément. A l'instant même où leur contraste éclate, elles paraissent se réunir pour produire ensemble un même effet. On voit souvent qu'une différence fort légère et imperceptible dans la mesure, dans l'intensité des sentimens, en produit une prodigieuse dans leurs résultats : un extrême plaisir est très voisin de la douleur. Si une sensation agréable et vive est éprouvée pendant long-temps, elle devient fatigante, et bientôt pénible : l'oreille, que ravissaient des sons harmonieux, cesse, lorsqu'ils se prolongent trop, de transmettre au cerveau une sensation de plaisir. Il serait difficile de déterminer avec précision la différence qui existe entre les saveurs qui flattent le goût et celles qui le révoltent, entre l'odeur qui affecte d'abord agréablement le nerf olfactif, et bientôt donne des nausées; entre le chatouillement qui excite des émotions délicieuses, et le frottement qui cause une véritable douleur.

Par ce flux et reflux continuels du plaisir et de la douleur, par cette action et réaction réciproques et constantes, ces sensations s'exaltent, se calment, s'étendent, se renversent tour-à-tour, et cependant constituent dans la singularité de leur jeu la base et le lien de notre existence sur la terre. C'est ainsi

qu'en physique les deux puissances d'attraction et de répulsion, pour être diamétralement opposées dans leur nature, et pour paraître s'entre-choquer et s'entre-détruire à tout moment, n'en concourent pas moins au maintien de l'ordre et à l'accomplissement des lois de l'univers.

Quoique les phénomènes du plaisir et de la douleur, moins faciles à calculer que les lois physiques, échappent très-souvent à l'attention de l'observateur, et paraissent même donner lieu quelquefois à une véritable aberration dans la marche immuable de la nature, cependant ce qu'il est possible d'en savoir suffira, sinon pour mettre un ordre rigoureux dans ce qui ne nous en paraît pas susceptible, du moins pour en diminuer le désordre, et rattacher à des principes fixes tout ce qu'il est possible de démêler dans ce flux et reflux continuel d'affections opposées. Et en effet :

1° Lorsque les phénomènes de plaisir et de douleur ébranlent isolément la sensibilité, et ne se succèdent point l'un à l'autre, ils se dissipent sans presque laisser aucune trace de leur existence. Mais il faut faire une différence entre ces deux affections : la douleur est effacée par le plaisir qui naît de sa simple cessation. Ainsi, lorsque l'objet désagréable s'éloigne, la sensibilité, qui tend à l'équilibre comme toutes les autres forces de la vie, commence à se relâcher de sa contraction forcée, pour se mettre dans son premier état de calme et de liberté. Mais ce relâchement n'est au fond qu'une espèce d'expansion, et toute expansion de la sensibilité, quelle que soit la cause qui la fait naître, entraîne toujours une sensation agréable. Voilà pourquoi le terme de la douleur est constamment un plaisir, quoique ces affections soient de nature différente. Qu'un prisonnier

l'impression de la plus petite douleur qui menace de la maîtriser en même temps. Mais si alors une foule d'autres causes de plaisirs vient coopérer à rendre plus énergique et à faire dominer seul l'épanchement de la sensibilité, ce sera bien souvent une forte diversion qui étouffera, dès son apparition, l'influence de la douleur, ou la mettra, du moins, hors d'état de troubler l'heureuse condition où l'ame se trouve. Voilà pourquoi l'homme jouissant de la félicité est quelquefois très-peu sensible aux affections.

Il y a des malheurs inattendus qui s'aggravent par l'état des personnes que leur situation force de s'y concentrer et d'y rester plongées pendant longtemps; tandis qu'ils s'affaiblissent pour celles auxquelles une situation différente offre une variété de distractions agréables qui préservent leur ame de sentir toute l'intensité de la douleur.

On ne peut pas dire la même chose lorsque la sensibilité, retirée en elle-même contre l'impétuosité d'une cause de douleur, est provoquée à s'épancher dans une cause quelconque de plaisir. La sensibilité déploie toutes ses forces pour ne pouvoir laisser échapper la seule affection qui soit propre à adoucir son état, et l'on ne parvient à la lui arracher qu'après un combat long et obstiné. C'est ainsi que le malheur est soulagé par le moindre éclair de félicité; et c'est sur ce phénomène que repose tout entier l'édifice des espérances humaines, et la grande influence qu'elles exercent pour soutenir l'homme dans les plus accablantes adversités de la vie.

Le plaisir médiocre peut s'agrandir indépendamment de la cause qui l'a produit, et par le seul effet du concours d'autres causes de plaisirs qui s'emparent de nos sens par une foule de commotions ana-

logues. C'est ainsi qu'un baiser de l'amour donné et rendu à l'ombre d'un bosquet fleuri, sur le bord d'un ruisseau qui murmure, a infiniment plus d'attrait qu'étant enfermé dans un appartement : tous les sens se réunissent dans ce cas pour transporter l'ame dans un doux ravissement. Il en est de même de la douleur, quand il lui survient une foule d'autres douleurs accessoires qui la rendent encore plus sensible. Combien de fois on ressent vivement un événement qui, en d'autres circonstances, eût à peine effleuré la sensibilité !

La douleur et le plaisir peuvent échanger entre eux les caractères qui leur sont propres, lorsque certains souvenirs qui s'y rattachent par des rapports particuliers, viennent répandre un charme de volupté sur la souffrance de l'une, et rendre tout-à-fait impossible la jouissance de l'autre. Dans ce cas, nous éprouvons une douleur qui plaît, et un plaisir qui trouble. Ainsi, un homme que la mort vient de priver de ses plus chères affections, s'irrite à la voix de la raison sévère qui veut calmer son chagrin. Il aime à s'entretenir de la triste image de son malheur; il ne trouve de soulagement que dans la douleur même qui l'oppresse. L'affliction, comme dit Sénèque, devient alors la lugubre volupté d'une ame malheureuse. De même, l'inquiétude déchirante de ceux qui sont parvenus aux grandeurs par les voies du crime, les empêche de jouir des plaisirs dont ils sont environnés. Ces faits n'établissent pas qu'il y ait un rapport de correspondance entre le plaisir et la douleur, mais un entrelacement de ces deux caractères de la sensation, dont l'un se modifie tour-à-tour des propriétés de l'autre. La raison de ces résultats en apparence si étranges et si contradictoires, dérive en grande partie de ce qu'étant affectés par une sen-

sation de douleur, nous ne pouvons diriger nos pensées sur la cause qui l'a produite, sans réveiller simultanément des sensations de plaisirs autrefois engendrés par la même cause ou par d'autres qui s'en rapprochent. La cause du plaisir et de la douleur, qui se représente en même temps à notre esprit, produit la sensation postérieure qui alterne ses actes avec le souvenir des sensations antérieures, et, par une espèce de fusion, elle y modifie, y altère, y change ses propriétés distinctives : voilà alors une douleur connue comme douleur, et qui, cependant, devient agréable et séduisante ; voilà un plaisir connu comme plaisir, et qui, néanmoins, devient accablant et terrible.

3° Les mouvemens de la sensibilité, quelle que soit la direction qu'ils suivent, ont toujours une latitude déterminée à parcourir, d'où résultent trois effets différens.

Si l'impression est trop faible pour éveiller la sensibilité, les forces conservatrices de la vie demeurent presque inactives ; la sensibilité flotte vaguement dans des modifications sans vigueur et sans étendue, et de là cet état pénible qu'on appelle ennui.

Lorsque l'impression est forte, elle produit la plénitude de l'affection agréable ou désagréable ; mais si elle est excessive, le plaisir ou la douleur dépassent les forces humaines, bouleversent toute l'économie, et peuvent occasioner la mort.

Cependant ces effets ne changent pas la nature des affections : un plaisir qui, par son excès, donnerait la mort, n'en serait pas moins un plaisir. L'essence du plaisir et celle de la douleur sont entièrement différentes.

L'effet des sensations se fait généralement sentir

plus long-temps que celui des perceptions : le plaisir et la douleur que les corps étrangers nous causent, se continuent encore après que l'objet a cessé d'agir sur les organes.

Nous pouvons éprouver plusieurs sensations à la fois.

L'habitude a sur les sensations une grande influence; en général elle les affaiblit : une affection douloureuse cesse d'être pénible, et une émotion voluptueuse cesse d'être agréable, par le seul effet de sentir la même chose. L'habitude a donc le pouvoir de ramener le plaisir et la douleur à l'indifférence, qui en est le moyen terme.

Que l'impression soit continue ou fréquemment répétée, cet effet a toujours lieu. Si la sensation était continue, elle s'obscurcirait graduellement, et finirait par disparaître sans laisser après elle aucune trace. C'est ainsi que tout corps étranger en contact pour la première fois avec une membrane muqueuse, y détermine une sensation pénible : les pessaires dans le vagin, les tampons dans le rectum, les sondes dans l'urètre, dans l'œsophage ou la trachée-artère, les sétons dans les voies lacrymales, etc., présentent constamment ce phénomène. Les affections dont l'organe cutané est le siége, sont toutes assujetties à cette loi. Le passage subit du chaud au froid entraîne toujours un saisissement incommode, qui s'affaiblit et cesse si la température de l'atmosphère se soutient à un degré constant : de là les sensations variées qu'excite en nous le changement de saison, de climat, etc. Des phénomènes analogues sont le résultat des sensations successives occasionées par les qualités humides, sèches, molles ou dures des corps en contact avec le nôtre.

Si, pendant que l'organe est impressionné, la cause

qui fait naître la sensation vient à agir de nouveau, cette seconde affection produira moins de changemens que la première fois, puisqu'elle trouve l'organe monté d'avance au degré d'exaltation où elle doit le porter : la sensation sera donc moins vive. Plus les répétitions seront fréquentes et se succéderont dans de courts intervalles, plus les effets se rapprocheront de ceux de la continuité. Mais si les intervalles étaient assez longs pour que le système nerveux et l'organe fussent revenus à leur état primitif, alors la sensation répétée reprendrait toute sa force, et pourrait même acquérir l'énergie d'une sensation première. C'est ainsi qu'un objet d'abord désagréable à nos regards, mais qui avait cessé de nous choquer à l'aide de l'habitude, se représente sous son premier aspect lorsque nous le voyons de nouveau après qu'il a cessé d'occuper nos sens. La discordance des sons nous redevient sensible lorsque nous avons passé un certain temps sans les entendre. Il en est de même des sens du goût, de l'odorat, du toucher : il ne faut que suspendre l'exercice de ces sens, pour remonter plus ou moins leur énergie première. Il est donc de la nature du plaisir et de la douleur de se détruire d'eux-mêmes, de cesser d'être parce qu'ils ont été. Il n'y a point de plaisir sans terme, point de douleur éternelle : tout cède à l'irrésistible ascendant de l'habitude.

L'habitude n'a pas seulement le pouvoir d'atténuer les émotions de plaisir et de douleur jusqu'à les anéantir; quelquefois elle peut même encore transformer en plaisir des émotions qui avaient d'abord été désagréables : ainsi, par elle, l'usage du tabac et celui de divers alimens qui ont commencé par déplaire, ont fini par devenir un plaisir. Elle

peut aussi rendre pénible ce qui était d'abord agréable, par une longue continuité d'affection.

Le principe émis, que l'habitude détruit le plaisir et la douleur physiques, reçoit néanmoins trois exceptions :

1° Si l'impression affective, au lieu de s'opérer par un simple contact, va jusqu'à léser ou détruire le tissu de nos organes, la douleur se prolonge et s'accroît avec la lésion, loin de s'affaiblir. Jamais, en effet, l'habitude ne ramène à l'indifférence la douleur aiguë d'une incision, l'ardeur intolérable d'une brûlure, la souffrance atroce d'un cancer, l'action délétère d'un poison corrosif. Ce n'est point seulement par l'habitude que la main du forgeron peut tenir un instant le fer rouge sans être brûlée : c'est parce que l'épiderme, devenu très-épais et très-dur, forme une espèce de plaque inorganique et insensible, qui préserve le tissu de la peau de l'action du feu.

2° Lorsque les émotions sont de nature à être éprouvées par l'imagination comme besoin, elles produisent des effets bien différens de ceux qui se bornent aux organes des sens. Loin d'anéantir la sensibilité, elles la fortifient par la répétition. Nous contractons l'habitude de les éprouver; elles deviennent nécessaires à notre existence, et nous finissons par ne pouvoir plus nous en passer. A mesure que l'émotion diminue sur l'organe fatigué, l'imagination fait une espèce d'effort pour la remonter et lui rendre l'énergie qu'elle a perdue. Cet exercice continué produit un besoin factice de désir vague. Si, pendant ce temps d'agitation, la sensibilité vient à se renouveler, l'individu sera un moment satisfait; mais bientôt l'imagination exaltée voudra une plus forte émotion que celle que les organes pourront ressentir, et l'é-

motion, s'affaiblissant toujours en se répétant, ne fera qu'irriter le besoin sans le satisfaire. C'est ainsi que celui qui est habitué aux excitations factices, faiblement ému dans la jouissance, se sent tourmenté dans la privation; ainsi le voluptueux, dont les organes deviennent d'autant plus exigeans qu'il les irrite sans cesse, a toujours besoin, désire toujours, ne sait le plus souvent ce qu'il désire, et son malheur naît de ce qu'il ne peut plus vouloir.

On voit par-là que l'effet de l'habitude sur l'imagination est entièrement inverse de celui qui s'opère sur les organes des sens : l'émotion occasionée par ces organes est d'autant plus vive qu'elle est plus nouvelle; l'émotion produite sur l'organe cérébral est, au contraire, d'autant plus forte que l'habitude est plus ancienne.

Il résulte de là que le plaisir produit par les sensations physiques est proprement le plaisir de l'enfance et de la jeunesse, pour qui tout est nouveau; et qu'au contraire, le plaisir produit par l'habitude est proprement celui de l'âge mûr et de la vieillesse, où la susceptibilité d'émotion est moindre, et où presque tous les objets physiques ordinaires sont connus depuis long-temps.

3° Les sensations ne s'affaiblissent pas encore si une autre faculté vient s'en saisir pour les faire servir à son exercice : ainsi, par exemple, un son qui, répété isolément, ferait mourir d'ennui, sera, avec un plaisir nouveau, employé mille fois dans la journée par un musicien qui saura l'embellir par le charme de l'harmonie. Qui ne s'ennuierait de n'avoir que des cercles et des triangles devant les yeux? Et cependant le géomètre, en les faisant servir à ses pensées, peut éprouver les plus douces jouissances dans ses méditations. Enfin, la sensation ne s'affaiblit pas

si elle fait naître un désir. Ce n'est pas, dans ces cas, l'objet de la sensation qui occupe, c'est le sentiment présent qui l'accompagne.

Les sensations externes correspondent aux perceptions : il y a donc cinq espèces de sensations, comme cinq espèces de perceptions.

I. Les corps extérieurs, par l'effet du tact, affectent l'organe cutané dans toute son étendue, et les membranes muqueuses dans quelques-unes de leurs parties.

Il suffit que la peau soit en contact avec un corps extérieur, pour qu'elle reçoive une sensation de plaisir ou de douleur, si le tact a assez d'intensité pour produire cet effet. Il y aurait toujours douleur si l'objet extérieur blessait cet organe dans son tissu. Le chatouillement, le picotement, peuvent être tantôt extrême plaisir, et tantôt douleur extrême. Si la température des corps extérieurs est différente de la nôtre, elle nous donne des sensations; nous jouissons ou nous souffrons par le chaud, par le froid, par le sec, par l'humide. Toutes ces sensations ont des douleurs comme des plaisirs qui leur sont propres, et qui varient suivant les différens endroits où elles ont lieu : l'affection, par exemple, causée aux lèvres par le tact, n'est pas la même que celle produite aux mamelons; le chatouillement des côtes, de la plante des pieds, des narines, des organes sexuels, etc., est très-dissemblable. Le tact offre encore des différences propres à certains sujets : ainsi, par exemple, on a vu des femmes pour qui une étoffe de soie ou le velouté d'une pêche étaient insupportables, quoique cette sensation plaise au plus grand nombre.

Dans les membranes muqueuses, l'affection tac-

tile n'est guère réelle qu'à l'origine de ces membranes : ainsi, les alimens qui sont perçus dans la bouche et le pharynx, cessent d'être sentis à mesure qu'ils descendent dans l'œsophage, et ne le sont plus dans l'estomac. C'est pourquoi l'aliment qui brûle la bouche et le gosier parce qu'on l'a pris trop chaud, n'est pas senti quand il arrive dans l'estomac. De même, la masse alimentaire ne produit aucune affection tactile dans l'intestin ; et le tact ne se fait sentir de nouveau que lorsqu'il sort en forme de fèces. Il en est de même de l'air relativement à la membrane muqueuse pulmonaire, de l'urine et du sperme sur les membranes muqueuses des appareils urinaire et génital.

Le siége tactile des membranes muqueuses est dans un rapport convenable avec le genre des corps étrangers qui sont mis en contact avec ces membranes, et avec l'utilité dont devait être leur tact. Les corps extérieurs qui sont mis en rapport avec les membranes muqueuses, sont ou des substances d'ingestion introduites dans les organes pour y servir à la nutrition, ou des substances d'excrétion qui doivent être rejetées au-dehors. Il ne nous importait donc d'avoir la notion tactile de ces substances qu'au moment où s'en effectue l'ingestion ou l'excrétion, et c'est ce qui a lieu. Le tact muqueux, réellement concentré au point où les surfaces externes et internes du corps communiquent, veille au passage d'une de ces surfaces à l'autre, comme le tact cutané surveille tout ce qui se produit à la périphérie du corps ; il sert à diriger l'ingestion des substances nutritives et l'expulsion des substances excrémentitielles. Les sensations qu'il cause sont les mêmes que celles produites par le tact de la peau.

II. L'impression de la lumière produit sur l'organe visuel des effets différens, suivant son intensité. Si la lumière est douce, si la couleur est tendre, elle convient à l'œil, et nous plaît; mais si la dernière est trop vive, ou la première trop forte, elle blesse l'organe de la vue, et nous cause de la douleur : ainsi, le blanc, par l'abondance des rayons lumineux qu'il réfléchit; le rouge, par la nature de sa couleur, nuisent bientôt à la vue, tandis que le vert la repose agréablement. Le noir, par l'absence de tout rayon, n'est pas favorable à l'œil. Ceux qui ont assisté à des représentations de phantasmagorie, savent combien l'obscurité parfaite dans laquelle on est plongé dans l'intervalle des scènes, fatigue l'organe visuel.

Il y a, pour les couleurs comme pour les sons, une harmonie qui, bien nuancée, flatte notre vue, et lui fait supporter sans fatigue l'aspect de teintes même très-prononcées. Pour tirer parti des sensations de la vue, il faut étudier avec attention les complémens des couleurs.

III. Les sons forment l'objet des sensations d'harmonie et de mélodie. Nous aimons, en effet, à entendre l'assemblage de plusieurs sons qui s'accordent, et qui passent par gradation du grave à l'aigu et de l'aigu au grave, quoique nous ignorions leur théorie et leurs proportions. Nous n'écoutons, au contraire, qu'avec peine les sons discordans. Si, en effet, le son est très-aigu, si le bruit est âcre et rêche, il nous déchire l'organe, et sympathiquement nous agace les dents; il occasione une contraction dans tous les muscles du visage, et cause une espèce d'horripilation par tout le corps. Ces effets prouvent que les sons ont par eux-mêmes le pouvoir d'agir fortement sur notre organisation, en produisant des

impressions agréables ou désagréables, suivant leurs rapports avec notre nature, suivant que nous sommes plus sensibles aux charmes de l'harmonie et de la mélodie. C'est la différence d'organisation de l'ouïe qui rend agréables pour les uns des sons qui déplaisent aux autres.

IV. Les odeurs ont sur la membrane pituitaire une action tellement puissante, que la seule sensation peut, suivant sa nature, réveiller, rappeler à la vie; ou rendre stupide, engourdir, enivrer, frapper de convulsion et de mort.

L'affection produite par les odeurs n'a par elle-même rien de fixe, rien d'absolu; elle offre beaucoup de variétés et de différences relativement à l'état ou à la disposition du sujet qui l'éprouve, puisque tel a du plaisir à sentir une odeur qui affecterait désagréablement l'odorat de l'autre. Il y a dans ce genre une foule d'exceptions bizarres, d'irrégularités singulières, qui sont tantôt naturelles et inhérentes à la constitution, tantôt accidentelles et liées à des affections maladives et à des habitudes vicieuses dégénérées en tempérament.

Les sens du goût et de l'odorat paraissent spécialement destinés à la nutrition; mais l'odeur des alimens nous frappe avant que nous mangions ou que nous buvions, et cette odeur ajoute beaucoup aux sensations que nous éprouvons alors. On peut dire que le sens de l'odorat est au goût ce que celui de la vue est au toucher : il le prévient, il l'avertit de la manière dont telle ou telle substance doit l'affecter, et dispose à la rechercher ou à la fuir, selon l'affection qu'il en reçoit. Ce rapport des deux sens se manifeste dans la sympathie singulière qui existe entre l'odorat et le canal intestinal, sympathie que l'on

retrouve dans tous les pays et chez tous les hommes, quoique à divers degrés et se rapportant à divers objets. Certaines émanations désagréables soulèvent l'estomac, et peuvent même quelquefois occasioner le vomissement; tandis que de bons alimens nous plaisent presque tous par l'odeur, ce qui, cependant, n'est pas sans exception : le sucre et les fécules n'ont pas d'odeur, et nourrissent très-bien; certaines odeurs agréables ont des qualités vénéneuses; plusieurs fromages ont des odeurs repoussantes.

V. La plus faible impression que les molécules des corps peuvent produire sur l'organe du goût, se nomme insipidité; et la plus forte, causticité. Les intermédiaires, qui sont innombrables, répondent à l'immense variété des saveurs.

Les impressions des corps sapides sur la bouche reçoivent un grand nombre de modifications du principe interne de la vie. Le même objet nous paraît plus ou moins savoureux, plus ou moins agréable, suivant la faim, la soif, le bon état de l'estomac, etc. Les alimens qui plaisent au commencement du repas, répugnent lorsqu'on s'en est rassasié. Le goût se vicie dans l'état de maladie, dans l'état de saburre des premières voies : ainsi, dans les affections gastriques, la langue se couvre d'un limon muqueux ou blanchâtre, jaunâtre ou bilieux; nous n'avons alors qu'une sensation erronée des saveurs. L'enduit plus ou moins épais empêche le contact immédiat des particules sapides; si elles agissent sur les papilles nerveuses, l'affection qu'elles produisent se confond avec celle qu'y causent des matières saburrales : c'est pourquoi tout aliment paraît amer quand la disposition bilieuse existe, et fade dans les maladies où l'élément muqueux prédomine.

Toutes les différentes parties de la bouche ne sont pas également affectées par les saveurs : le piment, par exemple, pique principalement les bords latéraux de la langue; la cannelle stimule le bout de ce même organe; le poivre fait sentir son ardeur sur le milieu; les amers, dans le fond de la bouche; les spiritueux, au palais et sur les joues. Il en est de même de certaines substances qui ne sont sapides que dans le gosier ou dans l'estomac.

Dictionnaire des Sciences médicales, mots Odeur, Peau, Saveur.— *De l'Habitude*, par Maine-Biran. — *Recherches sur la Nature et les Lois de l'Imagination*, par Bonstetten. — *Essais sur les Rapports primitifs qui lient ensemble la Philosophie et la Morale*, par le chevalier de Bozzelli.

CHAPITRE II.

Affections physiologiques.

Plusieurs fonctions végétatives occasionent des affections. Comment elles produisent cet effet. Causes de l'obscurité des affections internes. But des affections physiologiques.

257. Les corps extérieurs ne sont pas les seuls objets qui nous causent des affections; plusieurs fonctions végétatives ont le même pouvoir, sans l'intervention d'aucune cause externe. Leur examen, quoique du plus haut intérêt, n'a pas occupé les métaphysiciens du dix-huitième siècle; nous devons réparer cette omission importante, en puisant nos matériaux dans la physiologie.

Ces affections naissent sous l'influence de stimulans intérieurs qui agissent dans le sein des cavités, ou dans la profondeur des viscères.

Les excitans internes qui sont en rapport avec la faculté de sentir, sont les substances qui pénètrent dans le corps par la respiration, l'absorption, l'alimentation, le jeu perpétuel des molécules cons-

[1], et des parties intégrantes de l'organisme.

Toutes se servent de stimulans réciproques ; les molécules, les fluides, les tissus organiques, entrent en action les uns à l'occasion des autres, et, en servant au mécanisme de la vie, ils donnent naissance aux fonctions internes, aux besoins physiologiques, et à toutes les affections qui ont leur siége dans les organes, et qui ne proviennent point de causes extérieures.

Les moyens de transmission sont les nerfs qui se terminent dans la profondeur des viscères.

Cependant il est quelques organes dans l'économie animale, où la dissection la plus attentive ne saurait découvrir le moindre ramuscule nerveux, et qui néanmoins sont quelquefois en proie à des douleurs atroces ; de même, beaucoup d'impressions intérieures, surtout de celles qui tiennent à un état maladif, parviennent le plus souvent à l'aboutissant général, sans avoir parcouru les voies ordinaires de transmission : on conçoit que, dans ces cas, si les nerfs ne sont pas excités dans le lieu même du contact, ils ne peuvent manquer de l'être par contiguité dans les parties circonvoisines, première condition qui facilite déjà la solution du problème. Mais on l'aura bientôt complétée, si l'on tient compte des liens cellulaires qui unissent les viscères les plus éloignés ; de l'espèce d'organisme qui se développe dans l'endroit impressionné ; des sympathies particulières qui lient les divers systèmes entre eux ; de l'harmonie générale, de l'universalité de relation qui existe entre toutes les parties de l'organisation ; enfin de cette habitude commencée avec la vie, et, comme toutes les autres, fortifiée chaque jour par chacune des répétitions des actes qui constituent la vie.

Les affections internes, comme les affections ex-

ternes, doivent arriver au cerveau pour être éprouvées. Quand nous transportons le plaisir et la douleur dans le nerf excitateur, nous faisons la même erreur que quand nous transportons le froid dans la glace, ou la couleur dans les objets colorés. Mais pour que ces affections arrivent au cerveau, et qu'il en résulte une émotion analogue à la nature de l'organe qui est frappé, il faut que l'excitation soit vive, et souvent morbifique : ce n'est que dans ce cas qu'elles y deviennent des affections réelles. Dans les circonstances ordinaires, l'émotion qui révèlerait leur existence est si obtuse, si douteuse; la conscience qu'en a l'individu est si vague, si incertaine, qu'il ne saurait signaler ni leur nature, ni leur siége. Par suite, on ne parvient presque jamais à connaître le rapport qui lie la modification subie à l'intérieur, avec les mouvemens extérieurs qui l'ont suivie : en sorte que, soit dans les idées qu'il fait naître dans l'ame, soit dans les affections qu'il engendre, soit dans les actes qu'il détermine, il est à peu près impossible de saisir l'enchaînement de la cause à l'effet.

Cette profonde obscurité qui enveloppe les affections internes, tient à des circonstances faciles à concevoir, et intéressantes à apprécier.

D'abord, leurs excitans font ordinairement partie de l'organisme; ensuite, les affections naissent à la fois dans une multitude de points très-rapprochés entre eux; de plus, elles ne dépendent ni d'un agent spécial, ni d'un appareil particulier; enfin, elles se reproduisent à chaque instant, constamment semblables à elles-mêmes.

D'un autre côté, il faut tenir compte de l'influence toute-puissante des sensations venues du dehors, qui, par leur extrême vivacité et leurs varié-

tés perpétuelles, attirent, absorbent presque toute l'attention, ne permettent plus à la réaction cérébrale de se porter avec assez d'énergie et de rectitude vers les impressions faibles, confuses, monotones qui naissent et meurent au-dedans de nous. Mais comme elles sont reproduites par le mécanisme sans cesse agissant des fonctions internes, comme elles ne peuvent se prêter à aucune sorte de distraction, comme elles s'enchaînent bien plus étroitement aux opérations nutritives qu'aux actes intellectuels, il s'ensuit qu'elles donnent lieu aux penchans les plus impérieux, comme chez les maniaques ; à l'abstraction la plus entière, comme chez quelques visionnaires; surtout à ces tendances si dominantes, à ces habitudes si fixes qui, sous le nom d'instinct, règlent invariablement toute la vie des animaux, et se perpétuent toujours les mêmes à chaque génération.

C'est par les mêmes causes qu'elles acquièrent, dans certains cas, une intensité si forte, et une prépondérance si grande, qu'elles appellent irrésistiblement sur elles la presque-totalité de l'effort réactif du cerveau, à tel point que, prédominant à notre insu sur les impressions venues du dehors, elles concourent à falsifier les rapports des sens, pervertissent les jugemens, et subjuguent la volonté. Alors l'homme, repoussé pour ainsi dire vers l'animalité, ne suit plus qu'une impression entraînante autant qu'elle est inconnue, n'obéit plus qu'à un instinct invincible autant qu'aveugle qui le précipite souvent dans des actes que condamne et repousse en vain son impuissante raison.

Quelque difficile qu'il soit, d'après les motifs que nous avons déduits, d'apprécier, de spécifier les affections internes, il arrive cependant quelquefois

qu'on en a des perceptions assez distinctes; on parvient surtout aisément à reconnaître le siége originaire des principales : alors, avec de l'attention, on réussit à démêler leurs effets généraux sur l'instinct, sur les besoins, et même sur l'intelligence.

Un des organes principaux des émotions et des besoins intérieurs, est la couche muqueuse dont le dedans du corps est tapissé, et sur laquelle agissent des excitans nombreux. Elle exerce une sorte de tact intérieur d'autant plus obscur, qu'on s'éloigne davantage des orifices par lesquels elle communique au-dehors. Ce tact varie d'ailleurs dans sa délicatesse, dans sa nature, dans son influence, suivant les divers points de la membrane où il est observé, tous étant en effet susceptibles d'être diversement impressionnés, selon l'excitant qui les modifie, les organes auxquels ils correspondent, et les fonctions qu'ils ont à remplir. C'est de cette manière que les modifications organiques produites sur la muqueuse digestive par les sucs plus ou moins actifs qui y sont versés, déterminent les besoins de la faim et de la soif, les divers genres d'appétits alimentaires, le courage féroce des carnassiers, et la timide douceur des herbivores.

C'est à la bonne ou mauvaise digestion qu'il faut attribuer une certaine allégrité ou une certaine tristesse, la facilité ou la gêne des pensées, des dispositions conciliantes ou tracassières, la bonne ou la mauvaise humeur. Une dose modérée d'un vin généreux inspire une douce incurie, une franchise joyeuse, même à des hommes naturellement soucieux et concentrés; l'habitude de l'ivrognerie plonge au contraire dans une espèce d'abrutissement moral, et finit par réduire à une véritable nullité intellectuelle, etc. Dans ces cas, les objets extérieurs

ne sont pas changés, et les sens extérieurs sont toujours les mêmes.

Quand on parviendra à bien connaître la structure, les propriétés, les fonctions, les sympathies, les rapports spéciaux et les relations générales d'un organe quelconque, on saura également déterminer le degré d'influence exercé par ces impressions sur les affections.

Les affections physiologiques servent en général à nous faire connaître l'état de conservation dans lequel est la vie, et ce qu'il convient de faire pour l'y maintenir.

Dictionnaire des Sciences médicales, mot SENSATION.

SECTION PREMIÈRE.

AFFECTIONS QUI FONT CONNAITRE L'ÉTAT DE LA VIE.

Sentiment de l'existence. Plaisir qu'il cause en santé. Affection douloureuse qu'il occasione en maladie.

258. La sensibilité répandue dans tous les organes paraît se concentrer dans un point, dans le moi seul, pour nous donner le sentiment de l'existence. Exister, c'est sentir.

Dès que le sentiment de l'existence est éprouvé, il devient le plus puissant de tous les besoins, et toutes les autres affections lui sont subordonnées. Cependant par elle-même la vie, n'étant que la conscience de ce qu'on sent, n'est ni plaisir, ni douleur; elle ne se transforme en l'un ou l'autre que par le genre d'affections qui l'accompagne, suivant que nous sommes en santé ou en maladie, suivant que la vie est menacée, ou qu'elle suit tranquillement son cours.

Lorsque les organes qui concourent au maintien de la vie remplissent convenablement leurs fonc-

tions, ils ne nous font pas éprouver, chacun en particulier, un plaisir qui soit attaché à chaque organe, comme il y en a de particuliers, par l'effet des sensations, pour les sens extérieurs; mas du concert d'harmonie qui règne entre les organes internes, naît la santé, ou cette affection agréable qui nous fait aimer l'existence. Lorsque nous sentons, en effet, que nous jouissons de la santé, cette sensation est toujours accompagnée de contentement; elle répand sur tous les actes de la vie une gaieté tranquille, une sécurité de l'ame dont nous chercherions vainement la cause hors d'une existence qui n'éprouve point d'obstacle dans son exercice. C'est surtout dans l'enfance qu'elle est vivement ressentie. L'habitude de vivre, la possession d'une santé continuelle, les mouvemens tumultueux des passions qui assiégent la jeunesse et la virilité, l'émoussent, il est vrai, souvent dans ces âges; mais ce sentiment reparaît toujours lorsque l'action vitale reprend un plus grand degré d'énergie, par la respiration d'un air plus pur, par l'effet des boissons spiritueuses, du safran, de l'opium, et mieux encore par l'état de convalescence qui succède à une grave maladie. Il se retrouve aussi à la fin de la carrière qu'on a parcourue : il est le lien secret qui attache si fortement le vieillard à la vie; quand son existence n'est pas douloureuse, il se sent heureux d'être, et ne compte pas les privations que son âge lui fait éprouver, parce qu'il n'a plus le sentiment qui en rend les objets nécessaires.

Si, au contraire, quelques-uns des organes internes ne remplissent pas leurs fonctions, ils manifestent ce désordre par la douleur, et chaque organe a la sienne propre, qui nous fait distinguer l'organe affecté. Loin de nous plaindre de cette manière

d'être, nous devons regarder ces douleurs comme un salutaire avertissement de la nature, qui par-là nous instruit des maladies qui arrivent à notre corps, des atteintes que reçoit la vie, afin que nous y puissions porter un plein remède. D'ailleurs, la douleur n'est pas seulement utile comme signal du danger qui menace l'existence; elle sert encore à la relever quand elle s'affaiblit, et s'oppose à ses altérations. Et en effet, plus une cause irritante menace la vie, plus la sensibilité s'accroît : la douleur n'est donc que le ton du principe conservateur qui cherche à repousser ce qui le blesse, et qui, pour y parvenir, concentre son action dans un espace plus borné, pour qu'elle y acquière plus de force. Elle n'existe que lorsque le principe de la sensibilité combat la cause morbifique. Si cette cause n'excite plus de douleur, c'est que la partie malade est hors d'état de faire des efforts pour la chasser. Lorsque la vie est le plus menacée, comme dans la gangrène à la suite des inflammations, il n'y a plus de douleur, parce que la sensibilité est éteinte dans la partie affectée, et que le principe sensitif n'oppose que des efforts impuissans à l'action de la cause morbifique qui tend à sa destruction.

Si la santé s'altérait avec lenteur, si le tempérament se modifiait d'une manière insensible, nous ne nous en apercevrions pas. C'est ainsi que nous passons par des changemens successifs correspondant aux âges, aux tempéramens, aux genres de vie, aux climats, etc.

Dictionnaire des Sciences médicales, mots Douleur, Santé.

SECTION II.

AFFECTIONS QUI FONT CONNAITRE LES BESOINS DE LA VIE.

Causes qui provoquent ces besoins. Leurs manifestations. La mort est-elle douloureuse. Point de plaisir sans besoin. Différence entre les affections physiques et physiologiques.

259. L'action vitale nous porte, par des actes volontaires, à changer l'état où se trouvent les organes pour qu'ils puissent maintenir la vie. C'est dans la nécessité de ce changement que consistent les besoins physiologiques.

Il règne entre les organes extérieurs et les organes internes des points de contact, des filets nerveux qui les rapprochent et leur communiquent réciproquement leurs impressions: de telle manière que, quand les organes extérieurs sont influencés par les corps du dehors, ils transmettent aux organes internes une affection particulière suivant l'organe impressionné; et que quand les organes internes sont en activité, ils stimulent l'action des organes externes sur les objets qui les entourent, et produisent les affections qu'on appelle Besoins. Ainsi, dès qu'un animal rencontre la nourriture qui lui est destinée, son odorat et son goût se déclarent pour elle. La conduite des animaux, dans ces circonstances, n'exige ni exercice préalable des sens, ni idée innée de l'objet de la nourriture, ni un choix entre plusieurs choses : il suffit de la sympathie ou de l'antipathie entre le moi, les sens, les organes nourriciers, et les objets extérieurs. Mais si ces objets extérieurs n'étaient pas en rapport avec nos organes et l'ame, ils ne produiraient aucun effet sur eux : c'est ainsi qu'une jolie femme ne causera aucune émotion à un enfant,

et pourra faire naître une passion violente chez un jeune homme.

C'est donc par le rapport entre les objets extérieurs, les organes internes et le moi, que nous sentons l'objet de nos besoins, sans que nous soyons obligés de recourir à l'intelligence : l'idiot peut aussi bien les sentir que l'homme d'esprit. Le besoin s'allie à l'objet extérieur de son choix : quand nous avons soif, par exemple, l'idée de l'eau se présente naturellement par le rapport qui se trouve entre les organes de nos appétits et les objets, et nous apprend que l'eau désaltère. Ce rapport se trouve placé dans les organes des cinq sens, de manière que l'impression qui nous arrive du dehors produit dans l'ame l'idée d'un objet extérieur, et de plus le sentiment plus ou moins prononcé qui nous fait trouver cette idée agréable ou désagréable, selon l'état momentané de l'organisation, et nous porte à la jouissance.

Le besoin peut être éprouvé quoiqu'on ne connaisse pas l'objet qui peut le satisfaire : c'est ainsi que l'enfant peut avoir faim avant d'avoir goûté d'une nourriture quelconque ; et le jeune homme élevé loin des femmes n'en sera pas moins tourmenté d'amour à l'époque indiquée par la nature. On appelle Inquiétude cet état de mal-aise indéterminé qui annonce la présence d'un besoin.

Le besoin se manifeste par un désordre, un affaissement, une langueur dans les organes en rapport avec le moi, qui nous donne le sentiment d'un état pénible, d'un commencement de douleur. Ce dérangement subsiste et augmente jusqu'à ce que la cause qui peut le faire cesser vienne établir l'ordre convenable à la vie, et faire succéder le bien-être au malaise, le plaisir à la douleur. L'émotion du besoin est donc toujours un état qui nous déplaît, et l'appétit

est lui-même le premier des maux que l'homme éprouve; mais ce mal est nécessaire au maintien de son être, qu'il ne serait pas averti de conserver si le désordre de son corps ne l'obligeait à y porter remède. D'ailleurs, cette souffrance n'acquiert de gravité qu'autant qu'elle est prolongée : car dès qu'on satisfait le besoin, l'affection se change en plaisir.

Cette règle souffre cependant quelques exceptions : il y a des besoins que l'on ne peut remplir sans douleur, tel est l'accouchement. Il en serait de même en maladie: le besoin qui, en santé, se satisfait avec plaisir, n'a rien d'agréable si on tombe malade; on ne mange plus qu'avec dégoût et répugnance; le sommeil est pénible, etc.

On a demandé si la mort est accompagnée de douleur. Cette question a été diversement jugée. Les uns ont cru que le passage de la vie à la mort était très-douloureux. D'autres ont regardé cette transition comme entièrement exempte de souffrance. Quelques-uns ont poussé le paradoxe jusqu'à soutenir que notre dernière heure était l'occasion d'un plaisir délicieux. En général, on peut dire que la mort est douloureuse toutes les fois qu'elle résulte de l'excès même de la douleur. Mais le court instant qui suit l'effort que le mal emploie pour trancher le fil de nos jours, et la cessation de la vie, sont réellement exempts de souffrance; et l'agonie qui précède ordinairement ce moment fatal, trouble ou suspend toutes les facultés de la sensibilité, et sert, pour ainsi dire, à émousser l'aiguillon de la douleur: en sorte que celle-ci n'existe plus lors même que les traits conservent encore l'empreinte de ses angoisses et de ses convulsions.

Le degré de plaisir que l'on éprouve par la satisfaction des besoins organiques, résulte de l'inten-

sité du besoin. Si on n'éprouvait pas de besoins, on ne goûterait pas de vrais plaisirs. On peut, il est vrai, irriter la sensibilité dans certaines parties du corps, et la forcer à désirer lors même qu'elle est satisfaite. Mais ces désirs artificiels ne produisent jamais d'affections aussi vives que celles qui suivent les désirs que le besoin réel fait naître : les jouissances sont languissantes ; l'organe ne les déploie pas avec autant d'énergie ; il ne court plus au-devant des affections, il les attend.

Si l'affection est trop vive, trop prolongée, si elle excède le besoin, elle produit la douleur ; et au contraire, les émotions douloureuses, en déterminant probablement un afflux plus considérable de fluide dans la partie qui en est le siége, y occasionent quelquefois des effets pour ainsi dire mécaniques et locaux du plaisir.

Nos organes peuvent éprouver des affections si faibles, nous pouvons y faire si peu d'attention, que nous n'éprouvons ni plaisir ni douleur. Sans examiner s'il y a des affections indifférentes, il nous suffit que le calme dans lequel nous nous supposons ne nous laisse aucune conscience du plaisir ou de la douleur, pour que nous soyons autorisés à le qualifier d'état d'indifférence.

Les affections qui tiennent aux besoins de l'organisme se distinguent en ce qu'elles résistent aux altérations qu'éprouvent les affections physiques, et conservent un attrait toujours nouveau que la fréquente répétition ne saurait empêcher. L'estomac appète les alimens qui lui conviennent, les attire en quelque sorte, et pousse vers eux l'être sensible dont la volonté n'a pas encore eu le temps de naître. En vain les impressions de ces alimens excitent fréquemment les organes du goût et de l'odorat : tant

qu'elles correspondent aux besoins de la nature, elles demeurent inaltérables. Une force intérieure et constante rajeunit sans cesse ces organes, et les empêche de se blaser : le pain et l'eau ont toujours la même saveur pour celui qui attend l'affection du besoin.

Les affections qui nous font connaître les besoins de la vie, se rapportent à des affections qui nous annoncent des besoins généraux, et à d'autres qui ont rapport à des besoins particuliers.

Des Dispositions innées de l'Ame et de l'Esprit, par le docteur Gall. — *Dictionnaire des Sciences médicales*, mots Douleur, Perception, Sensation, Sujet de l'Hygiène. — *Rapports du Physique et du Moral*, par Cabanis.

ARTICLE PREMIER.

AFFECTIONS PRODUITES PAR LES BESOINS PHYSIOLOGIQUES GÉNÉRAUX.

260. Les besoins qui exercent leur influence sur l'économie entière, se rapportent à l'activité et au repos, à la veille et au sommeil.

§ 1.

De l'Activité et du Repos.

Nécessité du mouvement et du repos. Plaisir qui en résulte. Besoin de la variété.

261. L'homme ne peut veiller à la conservation de son existence que par le mouvement. Le mouvement est donc pour lui un besoin.

L'exercice, quand il est modéré, soit par le degré, soit par la durée, met en action toutes les fonctions. Les contractions musculaires réagissent sur le cerveau, et excitent sa vitalité : de là l'action des organes des sens, et de l'organe cérébral, si nécessaire au bien-être de l'individu, et qui se manifeste par un sentiment agréable. L'aversion des enfans pour le repos, marque assez combien le mouvement

a de charme pour eux. La danse, la chasse, les exercices violens, l'emportent, dans la jeunesse, sur tous les autres amusemens. Dans l'âge mûr, les devoirs d'un état, le travail des professions mécaniques, les occupations journalières, deviennent, pour la plupart des individus, une gymnastique obligée qui leur procure tous les avantages de l'exercice, et prévient, pour ainsi dire à leur insu, les suites redoutables de l'inaction. Les personnes qui ont un emploi sédentaire, celles qui vivent dans l'aisance, sont assujetties à corriger l'influence mal-faisante du repos par des promenades ou des jeux, ou bien elles s'exposent aux maladies les plus graves. Les vieillards eux-mêmes, en qui l'âge a émoussé tout autre sentiment, se plaisent encore à un exercice modéré que leur commande la nature.

Cette sorte de plaisir ne peut guère se décomposer sans devenir insensible. Le sentiment qui accompagne le mouvement des mains, se dérobe à notre attention par sa faiblesse, mais il n'en est pas moins réel. Des femmes d'une classe élevée ne se garantissent-elles pas tous les jours de l'ennui par un léger travail, dont elles ne se proposent d'autre fruit qu'un amusement passager? C'est dans le jeu des organes de la respiration, que l'on place la source secrète du plaisir de l'activité musculaire.

Quoique l'activité de toutes nos facultés soit une de nos fonctions indispensables, qui se manifeste toujours par un plaisir, le travail, qui n'est que l'exercice du mouvement opéré dans le dessein de nous procurer quelque jouissance, n'est donc pas pour l'homme, comme on l'a dit, une peine, une punition; il est un de nos besoins, il est un de nos plaisirs. Mais ce qui deviendrait pour nous une peine, et même un supplice, serait d'en être entièrement privés, ou d'être contraints de nous y livrer au-delà du besoin.

La privation du mouvement aurait pour la santé et pour le bien-être les suites les plus fâcheuses : les muscles perdraient leur souplesse, les nerfs leur sensibilité, les sens leur finesse, l'ame son énergie; enfin, nous éprouverions cette situation insupportable que l'on appelle ennui.

Mais, si notre constitution nous oblige à ne pas rester dans une inaction complète, nous ne pouvons pas non plus être continuellement en mouvement: il faut que nous passions alternativement de l'activité au repos, et du repos à l'activité.

Le besoin du repos s'annonce par une émotion particulière que l'on appelle Fatigue. Dans cet état, les organes de la sensibilité sont frappés d'impuissance et d'inertie. Ainsi, les muscles locomoteurs deviennent inhabiles à de nouveaux travaux, si les fibres dont ils sont composés ne peuvent se détendre dans un doux repos, et réparer les pertes que les contractions trop répétées leur ont fait éprouver. L'œil ne peut plus suivre les dessins du plus joli tableau, ne peut se prêter à la lecture des pages les plus intéressantes, ne peut contempler l'objet le plus séduisant, lorsque depuis trop long-temps il est ouvert à la lumière. L'oreille, frappée par les sons du plus harmonieux concert, ne résisterait pas à des modulations trop prolongées ; sa sensibilité serait bientôt usée, si un silence absolu ne la disposait à de nouvelles affections. L'odorat, tenu dans une excitation continuelle par l'usage ou l'abus des poudres sternutatoires, devient bientôt insensible au parfum exhalé des fleurs les plus suaves. Le goût, dont trop de mets ont fatigué l'exercice, est incapable de distinguer les saveurs tant qu'un repos nécessaire ne lui a pas rendu sa délicatesse. Les papilles nerveuses, qui donnent au tact

tant de promptitude à percevoir l'action tactile des corps, ne pourraient désormais le rendre sensible aux émotions les plus douces, si cet exercice n'était momentanément suspendu.

Cependant il ne faut pas toujours entendre par repos une cessation de tout mouvement, de tout exercice: il n'est pas nécessaire que les organes se reposent tous à la fois. Comme ils ne sont pas entre eux dans une dépendance immédiate, les uns peuvent agir pendant que les autres restent en repos : ainsi, pendant que l'œil cesse de se fixer sur un objet, l'oreille peut s'appliquer à recevoir les sons; pendant que les membres se reposent après un ouvrage manuel, l'esprit peut se livrer à des méditations. Nous savons que l'ame est toujours occupée, pense toujours, mais seulement change d'objet. C'est cette manière d'être qui fait que nous nous délassons en variant nos occupations : quoique nos facultés soient toujours en action, il suffit qu'elles ne le soient pas en même temps toutes à la fois pour que cet effet ait lieu.

Le besoin de varier notre travail, de passer à des situations contrastées, à des changemens de scènes, se fait sentir modérément d'heure en heure, et vivement de deux en deux heures; et s'il n'était pas satisfait, on tomberait dans la tiédeur ou l'ennui. L'inconstance n'est donc pas un vice; la variété des occupations produit pour nous le même effet que la différence des accords en harmonie.

Le besoin de l'activité des organes paraît provenir du principe de la sensibilité, qui, par sa nature, doit être en mouvement; et le besoin de repos semble être occasioné par l'épuisement de ce principe, qui nécessite un temps déterminé pour se renouveler.

Les manières dont se font cette consommation et ce renouvellement, nous sont entièrement inconnues: nous ne pouvons donc pas suivre la marche que prend l'affection pour nous occasioner le plaisir que nous donne l'activité, et le déplaisir que nous cause la fatigue.

Dictionnaire des Sciences médicales, mots EXERCICE, GYMNASTIQUE, PERCEPTION, REPOS, THÉORIE DES SENTIMENS AGRÉABLES.—*Traité de l'Association domestique-agricole*, par Ch. FOURIER.

§ 2.

De la Veille et du Sommeil.

Leurs natures. Ils diffèrent de l'activité et du repos. Le sommeil commence l'existence, et la veille la termine. Causes qui provoquent le sommeil. On peut le suspendre. Son action sur les organes. Sensation du réveil. Le temps du sommeil et du réveil est variable.

262. Tous les organes de la vie sensitive passent successivement dans deux états différens, la veille et le sommeil.

La veille est le temps où les organes sensitifs sont en activité, et le sommeil est celui de leur inactivité.

Dans la veille, tout est en rapport d'action, toutes les facultés corporelles et instinctives sont en exercice. Mais quand cet état a duré pendant un certain temps, les forces sont épuisées, le corps et l'ame sentent le besoin de vivre d'une vie propre, pour prendre dans cette séparation une vie nouvelle: alors apparaît l'état de sommeil.

On aurait une idée fausse de la veille et du sommeil, si on les considérait comme de simples états d'activité et de repos: ils en diffèrent essentiellement, quoiqu'ils paraissent avoir avec ces manières d'être une grande analogie. L'état d'activité et de re-

pos se rapporte à un seul organe, puisque, quand un organe se repose, un autre agit; tandis que quand le sommeil est complet, il y a une inactivité totale de tous les organes instinctifs. Le repos peut quelquefois conduire au sommeil, mais il n'est pas le sommeil : on peut être éveillé, et être dans un état de repos.

La manière dont s'opèrent le sommeil et la veille, et les organes qui y concourent, nous sont entièrement inconnus, quoique leurs effets se fassent sentir par des sensations qui les font parfaitement distinguer.

Le sommeil commence l'existence, et la veille la termine. L'homme qui meurt est éveillé. L'enfant dort dans le sein de sa mère, et son sommeil se prolonge presque continuellement pendant les premiers mois qui suivent sa naissance; il n'est interrompu que par le besoin de se nourrir, ou par une affection douloureuse.

Tout ce qui provoque une grande fatigue, toutes les substances naturelles qui sont propres à produire une concentration de l'activité dans le cerveau, et à affaiblir ainsi le lien du centre avec les parties, disposent plus ou moins au sommeil. Cet effet paraît être produit par les substances narcotiques, par les liqueurs fermentées, par l'opium et le vin. Au contraire, toutes les substances qui sont douées de la propriété d'augmenter la communication entre toutes les parties par l'action de l'organe central, comme le café, le thé, doivent suspendre le sommeil.

Nous pouvons suspendre le sommeil, mais jamais l'empêcher entièrement : le meunier dort au bruit de son moulin, le soldat à côté du canon qui détonne, l'esclave sous la verge qui le frappe, et le

criminel au milieu des tourmens auxquels il est condamné.

Nous pouvons aussi provoquer le réveil (424).

Il est impossible d'établir la ligne qui sépare la veille du sommeil; ces deux états se confondent; la fin de l'un et le commencement de l'autre se lient de manière à ne pouvoir établir le point qui les distingue.

L'approche du sommeil, en état de santé, est une affection de plaisir. C'est la douceur de ce sentiment qui nous porte à nous y livrer sans effort; et il y a peu de contrariétés qui nous déplaisent plus que celle qui tend à l'arrêter ou à le suspendre lorsque nous en sentons le besoin.

Quelques organes du mouvement volontaire agissent encore pendant les premiers instans du sommeil: nous changeons dans cet état une attitude devenue pénible par sa durée. Il est aussi des contractions dont l'énergie augmente à mesure que le sommeil devient plus profond : telles sont, par exemple, celles des muscles fléchisseurs des bras et des mains. Mais en général les muscles sont dans un état d'inertie complet; ils sont flasques, immobiles, paralysés en quelque sorte; ils sont rebelles aux ordres de la volonté. C'est en vain que l'homme accablé par le besoin de dormir, commande aux releveurs des paupières supérieures de les faire mouvoir comme pendant la veille. Ce n'est pas simultanément que tous les muscles perdent la faculté de se contracter: ceux du cou, du dos, des lombes, tous ceux qui redressent la tête, et les différentes parties de la colonne vertébrale, sont les premiers que le sommeil paralyse. L'équilibre qui existe pendant la veille entre les puissances musculaires, cessant d'avoir lieu, les muscles fléchis-

seurs, plus forts, plus nombreux que les extenseurs, et qui vraisemblablement s'endorment les derniers, entraînent et maintiennent dans la flexion le corps et les membres. Cependant il arrive quelquefois que la locomotion, et même la voix, se conservent chez certains individus : c'est ce qui constitue le somnambulisme (425); d'autres peuvent dormir debout, à cheval, en marchant, etc.

De nombreuses variétés se remarquent dans l'état du sommeil. Il s'empare des uns très-promptement, d'autres ne s'endorment qu'avec peine. Tantôt il est très-profond, tantôt il est très-léger. Il suit de là que le sommeil ne doit pas être envisagé comme un état constant et invariable dans ses phénomènes; il est modifié par une foule de causes différentes; à peine dormons-nous deux fois de suite de la même manière.

L'homme, pendant le sommeil parfait, peut être comparé à une plante; il ne cesse pas de végéter, mais il n'a plus rien de l'animalité, puisqu'il n'agit plus, ne sent même plus, et ignore qu'il existe. Pour redevenir animal, il faut qu'il se réveille. L'être sensible a donc deux manières d'être, deux existences, tandis que le végétal n'en a qu'une seule.

Lorsque le réveil commence, il s'opère par une sensation qui tient plus de la douleur que du plaisir. Cette affection provient de ce qu'il s'établit une lutte entre les forces extérieures, qui sentent le besoin d'entrer en activité, et les forces intérieures, qui cherchent à retenir le corps dans l'assujettissement où il est plongé. Cet état est d'autant plus pénible que l'on accélère davantage cette lutte en forçant subitement le réveil avant que tous les efforts que le sommeil exerce pour l'empêcher, soient entièrement épuisés. Mais lorsque le réveil est complet, il s'an-

nonce, dans l'homme sain et qui a bien dormi, par un sentiment suave d'hilarité et de bien-être qui lui fait revoir le jour avec un nouveau plaisir. C'est pour lui une nouvelle naissance qui vient ajouter à l'existence ancienne un prix nouveau.

Les organes des sens, successivement endormis, s'éveillent de la même manière. Les sons et la lumière produisent des émotions d'abord confuses sur les oreilles et les yeux; bientôt ces sensations deviennent plus distinctes : nous flairons les odeurs, nous apprécions les corps par le toucher; les organes du mouvement se préparent à entrer en action; enfin nous pouvons nous transporter où notre volonté nous appelle.

Le temps de la veille et du sommeil n'a rien de fixe, il varie à l'infini. Dans l'ordre naturel, le jour est destiné à la veille, et la nuit au sommeil. Mais dans la civilisation ces limites sont bien changées; combien d'individus ne font-ils pas de la nuit le jour, et du jour la nuit!

Recherches sur la Vie, par Bichat. — *Dictionnaire des Sciences médicales*, mot Veille.

ARTICLE II.

AFFECTIONS PRODUITES PAR LES BESOINS PHYSIOLOGIQUES PARTICULIERS.

263. Les besoins physiologiques particuliers sont ceux qui ne se font sentir que par l'action directe d'un seul organe.

A ces besoins nous rapporterons, 1° le besoin de respirer l'air atmosphérique; 2° le besoin de l'alimentation, d'en rejeter le résidu, et de se débarrasser des mucosités; 3° le besoin de propager l'espèce.

§ 1.

Besoin de respirer l'air atmosphérique.

Affections qu'il produit. Inspiration. Expiration.

264. Ne pouvant conserver la vie sans respirer l'air atmosphérique, nous éprouvons une affection qui nous fait sentir ce besoin.

Cette affection ne peut pas plus que toute autre être représentée par le langage; mais pour quiconque l'a éprouvée, elle est bien distincte et suffisamment caractérisée par son objet, qui est le besoin de recevoir de l'air dans les poumons, et de le rejeter. C'est une affection organique qui n'a pas pour cause le contact d'un corps étranger, mais la fonction que remplit le poumon : on éprouve du plaisir quand on la satisfait, et de la douleur quand on lui résiste. Cette douleur est plus prompte que celle de la faim, parce que la satisfaction du besoin de cette affection nous est bien plus prochainement nécessaire. Elle éclaterait dès que la portion d'air qui a été introduite dans l'organe respiratoire serait employée, si elle n'était pas à l'instant suivie d'une nouvelle respiration, et elle serait accompagnée d'anxiété et d'effroi si cette suspension se prolongeait davantage : avertissement instinctif de l'importance de l'inspiration.

La respiration est soumise à l'action de la volonté, non pas pour nous en abstenir, mais pour la suspendre pendant quelques instans.

L'exercice du besoin de respirer résulte, comme les sensations physiques, de trois fonctions : l'une qui reçoit l'impression, une autre qui conduit cette impression au cerveau, et enfin une troisième qui perçoit cette impression, et la transforme en affection.

De ces trois actions nerveuses qui constituent ce besoin, la première, c'est-à-dire l'action d'impression, est la seule qui doive nous occuper; car les deux autres sont ici ce qu'elles sont dans toute sensation quelconque: c'est partout de la même manière que les nerfs conduisent les impressions au cerveau; c'est toujours aussi par le même mécanisme que l'ame les perçoit.

On ignore quelle est la cause qui produit l'affection. On a dit que c'était le contact d'un air non respirable, privé d'oxygène. Mais cette sensation se fait sentir aussi bien quand il n'y a plus aucun air dans le poumon. Il est très-probable que le besoin de respirer ne reconnaît pas plus une cause tactile que la faim; mais ces besoins étant l'un et l'autre organiques comme la faim, on ne peut préciser les circonstances qui les développent.

Le besoin de respirer se renouvelle d'instant en instant, de seize à vingt fois par minute. Il est possible cependant qu'il y ait quelque différence dans la fréquence avec laquelle revient cette affection, selon les individus, par suite du degré d'activité du poumon, et selon la richesse plus ou moins grande de l'air que l'on respire.

Si l'inspiration continuait trop long-temps, elle pourrait occasioner la mort: c'est ce qui rend les soupirs, les sanglots, et la colère, dangereux pour les enfans.

De même, si l'expiration durait plus que ne le demande la constitution de l'individu, le sang ne traverserait pas l'artère pulmonaire, les parties gauches en manqueraient, et la circulation serait dans un état languissant.

Dictionnaire des Sciences médicales, mot RESPIRATION.

§ 2.

Besoins de l'Alimentation, d'en rejeter le résidu, et de se débarrasser des mucosités.

Appétit. Comment il s'annonce. Sa cause. Siége du besoin. Comment il se satisfait. Soif considérée sous les mêmes rapports. Sens qui guident dans le choix des alimens et des boissons. Mastication. Déglutition. Défécation. Moucher, cracher, etc.

265. Le besoin de l'alimentation, aussi nécessaire que celui de l'air pour déterminer l'homme à réparer les pertes qu'il éprouve continuellement par ses excrétions, s'annonce par une affection appelée Appétit quand il s'agit d'alimens solides, et Soif quand le besoin se porte sur des alimens liquides.

L'affection qui résulte du besoin de l'alimentation, est pénible d'abord; mais elle se change bientôt en plaisir lorsque l'objet qui peut satisfaire ce besoin est indroduit dans le tube digestif.

La sensation du besoin de l'alimentation a beaucoup de rapport avec celle du besoin de respirer. Comme il faut de l'air pour respirer, il faut des alimens pour se nourrir. La respiration est nécessaire lorsque l'air qui a pénétré dans les poumons est consommé. L'appétit se fait sentir dès que l'estomac a élaboré les alimens qui lui ont été confiés. Mais il y a entre ces deux espèces de sensations des différences remarquables. La respiration se fait d'une manière instantanée; le besoin de l'alimentation n'a lieu que deux ou trois fois par jour. Il résulte de là que, dans la sensation de l'appétit, on peut suivre les phénomènes qui s'opèrent entre le besoin satisfait et le besoin renaissant : on voit la faim diminuer peu à peu, puis disparaître tout-à-fait, et même être remplacée par la répugnance et le dégoût. Et quand l'appétit renaît, on peut en signaler les degrés d'in-

tensité : il peut devenir faim prononcée, et constituer une maladie. Rien de tout cela ne peut être distingué dans la sensation du besoin de respirer, parce que, d'une part, la nécessité de la respiration pour la conservation de la vie est trop prochaine, et parce que, de l'autre, cette fonction, qui se fait instantanément, emploie trop peu de temps pour s'accomplir.

Quelle peut être la cause de la faim? ou, en d'autres termes, quels liens existe-t-il entre les pertes qu'a faites notre machine, et cette affection, qui n'a pas lieu toutes les fois que ce viscère contient des alimens, ou du moins des substances propres à exercer son activité digérante? Il est évident qu'il y a ici quelque chose qui échappe. En vain les physiologistes se sont-ils efforcés jusqu'à présent de découvrir la cause prochaine de la faim : leurs recherches ont été vaines, et cette cause reste encore inconnue. Mais, quelle qu'elle soit, il est évident que le besoin se compose de deux choses : de la nécessité dans laquelle est l'organisation entière de réparer ses pertes journalières, et du développement des facultés digestives de l'estomac. Ces deux élémens du même besoin, quoique faits l'un pour l'autre, sont cependant très-distincts soit par les organes qui en sont le siége, soit par les sensations intérieures qui en sont l'effet, quoique ces sensations différentes soient souvent réunies et habituellement confondues ensemble.

Le siége du besoin des alimens solides paraît être à l'estomac : le lieu auquel on rapporte la sensation, les changemens qui surviennent dans l'estomac pendant qu'elle se fait sentir, la nécessité qu'elle impose, pour être apaisée, d'introduire une substance quelconque dans ce viscère, etc., tout semble faire assez voir qu'il est le siége de l'appétence, et que la sen-

sation est produite par l'action de ses nerfs, et surtout des nerfs cérébraux.

Le premier degré de l'alimentation qui constitue l'appétit, se manifeste par une espèce d'éréthisme des papilles buccales, par une sécrétion plus abondante de la salive, et souvent par une réminiscence de la saveur de certaines substances qui ont autrefois produit sur les organes du goût une sensation agréable. Cet appétit s'évanouit ordinairement quand on passe le temps où l'on a coutume de le satisfaire; mais bientôt le besoin renaît sous le nom de faim, forme le second degré du besoin de l'alimentation, et prend un autre caractère : il s'annonce, en effet, alors impérieusement par des tiraillemens, par un mal-aise qui devient de plus en plus insupportable, et qui produirait la mort si l'abstinence se prolongeait sept à huit jours.

L'alimentation apaise la faim par degrés, et la faiblesse générale qui l'accompagnait est remplacée par un état dispos et le sentiment de forces nouvelles. Si l'introduction des alimens continue, on éprouve un sentiment de plénitude et de satiété qui indique que l'estomac est suffisamment rempli. Mais si, malgré cet avertissement, on persiste à manger, le dégoût, les nausées et les vomissemens, ne tardent pas à survenir.

La soif, ou le besoin d'alimens liquides, se manifeste par une affection pénible encore plus impérieuse que la faim, et qui se change en plaisir lorsque nous l'avons satisfaite.

La sensation de la soif, quoique analogue par sa nature à celle de la faim, puisqu'elle tend comme elle à faire introduire des substances dans l'appareil digestif, s'en distingue cependant sous de nombreux rapports : 1° par la sensation en elle-même qui est

tout autre; 2° par les phénomènes locaux qui l'accompagnent; 3° par les phénomènes généraux qu'elle entraîne à sa suite si elle n'est pas satisfaite, et que signale une excitation nerveuse particulière, et non la faiblesse; 4° par son objet, qui est le désir des alimens liquides; 5° par son but, qui est moins de nourrir le sang, quoique les liquides puissent y concourir, que de fournir à ce fluide la partie aqueuse dont il a besoin; 6° par les moyens qui l'apaisent, et qui n'exigent pas absolument, comme ceux qui sont propres à calmer la faim, qu'ils soient introduits dans l'estomac; 7° enfin, parce que ces deux sensations sont éprouvées isolément et indépendamment l'une de l'autre : on peut avoir soif sans avoir faim, et avoir faim sans avoir soif.

La cause de la soif est aussi ignorée que celle de l'appétit. Sans doute la soif reconnaît bien pour motif éloigné l'abstinence des boissons; mais comment cette abstinence, qui ne peut avoir d'effet local que sur l'appareil digestif qui est destiné à recevoir et à élaborer ces boissons, peut-elle déterminer cette sensation dans l'arrière-bouche? Quel lien existe-t-il entre cette affection locale et l'état général qui doit amener dans l'économie entière le défaut du rapport qu'elle commande? On voit qu'il y a ici, comme pour la faim, quelque chose que nous ignorons, et que les théories présentées jusqu'à présent n'expliquent pas. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que la sensation est un phénomène nerveux propre à l'arrière-bouche, qui se manifeste toutes les fois que depuis quelque temps on n'a pas pris de boissons, soit parce que cette partie éprouve la première la suppression des sécrétions qui est l'effet de cette abstinence, soit parce que son mode de sensibilité lui fait sentir le besoin de réparer les pertes de li-

quides que fait l'économie. Du reste, cette soif, comme phénomène nerveux et comme sensation, est soumise à toutes les lois générales de la sensibilité : c'est-à-dire qu'elle se montre un peu dépendante de l'habitude; qu'elle est modifiée par toutes les directions diverses imprimées à la faculté de sentir, moins cependant que la faim, à cause de sa plus grande vivacité, même à l'instant de sa première apparition.

Le choix des alimens et des boissons est dirigé par l'odorat et le goût. Ces sens paraissent destinés à nous préserver des erreurs funestes que nous pourrions commettre dans la satisfaction du besoin de l'alimentation. L'odorat empêche qu'aucune substance alimentaire ne soit introduite dans la bouche sans que le nez en reçoive la première impression : On la flaire avant de la confier à l'organe du goût, et l'odeur ajoute beaucoup aux sensations qu'on éprouve en buvant et en mangeant.

Mais les substances alimentaires ne sont pas toutes odorantes; et les émanations de celles qui le sont, ne sont pas suffisantes pour constater absolument leurs qualités bonnes ou mauvaises : l'odorat sert donc la nutrition en donnant un premier avertissement auquel doit succéder l'exercice du goût, plus essentiel encore et plus en rapport avec la digestion; il confirme ou détruit la première impression qu'aurait fait naître l'odorat. On éprouve des aversions pour les boissons, comme on éprouve des dégoûts pour certains alimens solides.

La gustation n'a pas lieu d'une manière plus ou moins continue comme l'exercice de l'odorat : éloigné de toute communication habituelle au dehors, l'organe du goût attend toujours que les matériaux lui soient immédiatement présentés par l'action volontaire des membres, ou fournis successivement

par les organes masticatoires; sous ce rapport, la gustation est soumise à la volonté.

On satisfait au besoin de l'alimentation par l'action volontaire de la mastication et de la déglutition pour les solides, et seulement par l'action de la déglutition pour les liquides.

Les résidus des alimens et des boissons, lorsqu'ils sont amassés en assez grande quantité dans les organes qui leur sont propres, font naître une affection particulière interne, qui est l'annonce du besoin de la défécation.

On ne peut donner l'idée de cette affection, qu'il faut, comme toute autre, éprouver pour la connaître; et on ne la définit que par l'indication de la fonction qu'elle commande, savoir : l'excrétion des matières fécales et urinaires.

Le siége de la défécation est au rectum; et celui de l'excrétion des urines, à l'urètre. Ces besoins paraissent bien évidemment être occasionés par les résidus des substances qui ont servi à nous nourrir ou à nous abreuver. On ne sait pas trop s'ils les font naître par leur poids, leur volume, leur âcreté, etc., ou par toutes ces circonstances à la fois. Ce qu'il y a de remarquable dans ces sensations internes, c'est qu'elles ne se développent pas graduellement, comme la faim par exemple, mais qu'elles se font sentir tout-à-coup, et acquièrent promptement leur plus haute intensité. Elles tiennent au mode de sensibilité des organes qui en sont le siége, et dépendent de leurs fonctions et du rôle qu'ils ont à remplir dans l'économie. On peut retarder la satisfaction de ces besoins pendant quelque temps; mais bientôt ils deviennent si impérieux, que l'on est forcé d'y céder.

Les sensations internes qui ont pour objet de nous débarrasser des mucosités ou des corps étrangers

qui se sont introduits dans l'intérieur, se rapportent au moucher, à l'éternuement, au cracher, à l'éructation, au rapport, à la régurgitation, et au vomissement. Toutes ces affections sont plus ou moins soumises à la volonté pour être accélérées ou retardées.

Nouveaux Elémens de Physiologie, par RICHERAND. — *Dictionnaire des Sciences médicales*, mots BOISSON, DIGESTION, EXCRÉTION. — *Précis élémentaire de Physiologie*, par MAGENDIE. — *Recherches expérimentales sur les Fonctions du Système nerveux*, par BRACHET.

§ 3.

Besoin de propager l'espèce.

Cause de ce besoin. Il est physiologique et moral. Il naît dans tous les temps. Caractère différent de l'amour chez l'homme et chez la femme. Manière dont ce besoin s'annonce dans chaque sexe. Volupté. Effets de l'abus des jouissances. Jouissances solitaires. Leurs effets dangereux.

266. Les besoins physiologiques de l'homme n'ont pas seulement pour objet sa propre conservation, ils se portent aussi sur la propagation et la conservation de l'espèce. Il semblerait même que tous les êtres animés, l'enfant, le jeune animal, la tendre plante, croissent, se fortifient, et parviennent au plus haut degré de leur perfection respective, pour remplir ce but important : car lorsqu'ils ont accompli l'acte de génération, ils s'affaiblissent, se flétrissent, s'éteignent peu à peu, et perdent l'existence. Ce n'est donc que pour donner le jour à leurs semblables, qu'ils se montrent sur la scène de la vie.

Le besoin de la propagation se fait sentir dans les deux sexes par l'effet de l'exaltation de la vitalité des organes génitaux, qui a besoin d'un objet sur lequel elle puisse s'exercer. La manifestation de ce besoin s'appelle Amour. Ainsi, dès que l'homme et la femme sont parvenus au degré de développement marqué par la nature pour procréer leur espèce,

ils sentent leurs véritables rapports; il ne leur est plus permis de se regarder de sang-froid; l'un ne voit dans l'autre qu'un moyen de félicité, et que le complément de son être.

La ressemblance des sexes forme l'amitié; mais il faut opposition correspondante ou harmonique pour établir les rapports d'amour : une femme à traits masculins, un homme à traits efféminés, n'exciteront pas l'amour dans le sexe qui leur est opposé; c'est quand un mâle brun, sec, chaud et impétueux, trouve l'autre sexe délicat, humide, lisse et blanc, timide et pudique, que l'amour peut se former. L'un doit donner, et l'autre est constitué pour recevoir. Le premier, par cette raison, doit avoir un principe de surabondance, de force, de générosité, de libéralité, qui aspire à s'épancher; le second, au contraire, étant constitué en moins, doit, par sa faiblesse, tendre à absorber, à recueillir avec une sorte de besoin et d'économie, le trop de l'autre, pour établir l'égalité, le niveau complet : ainsi le résultat de l'union conjugale, ou le but de la procréation, ne peut être rempli que par cette unité physique et morale au moyen de laquelle les deux sexes s'égalent, se saturent, pour ainsi dire, réciproquement.

Si on supposait un sexe privé de tous les organes qui le constituent, il n'y aurait plus d'amour, plus de désir de procréer son espèce, plus de sensation de ce genre. C'est donc, dans l'homme, du besoin impérieux d'expulser le sperme long-temps retenu dans les vésicules séminales; c'est, dans la femme, du même besoin non moins entraînant de le recevoir dans sa matrice, que naît l'amour. Ainsi c'est à l'organe qui perpétue l'espèce, que la nature a attaché la sensation la plus voluptueuse. Sans ce charme puissant, qui rend un sexe nécessaire à

l'autre, l'homme n'aurait point été porté à se reproduire; il aurait fait une union sans volupté, et des embrassemens sans attraits. Un être hermaphrodite ou androgyne, dont les deux besoins opposés, celui de donner ou le masculin, et celui de recevoir ou le féminin, seraient remplis ou compensés l'un par l'autre, n'aurait plus de désirs à l'aspect d'un autre être; il serait neutre, et comme rassasié; il n'aimerait pas, et ne serait pas propre à être aimé. Ce serait un individu équivoque, ambigu, indifférent, froid en tout sens. Par la même raison, la femme hommasse, ayant trop de qualités masculines dans sa constitution, tend à se rejeter sur son sexe comme pour s'affermir, et afin de retrouver ses qualités naturelles. De même, l'homme trop efféminé a de tout temps été exposé à un vice qui semble pour lui le besoin de reprendre dans son sexe l'élément créateur qui lui manque. Ces retours des individus sur leur propre sexe, se remarquent fréquemment dans les pays chauds (27).

C'est pour faire naître et pour aiguiser le sentiment de l'amour, que la nature, plus libérale envers l'homme qu'envers les animaux, l'a entouré de toutes les illusions qui peuvent ajouter plus de prix à ses jouissances : elle l'a rendu sensible aux charmes de la beauté qui naît de la variété et de l'élégance des formes des organes, de la grace qui provient de l'accord des mouvemens moelleux du corps et des doux sentimens de l'ame. Enfin, pour en augmenter et prolonger l'affection, elle a joint encore deux qualités morales dérivées de la faiblesse physique : la pudeur, voile léger du désir, qui ne le cache que pour mieux le satisfaire; et la coquetterie, sentiment opposé en apparence à la pudeur, qui fait prédominer ses refus en en faisant entrevoir le

terme, et retient, par une illusion flatteuse, l'homme qui cesserait de rechercher un plaisir qu'il n'espèrerait plus obtenir. C'est de ce mélange enchanteur de la grace qui attire, de la pudeur qui repousse, de la coquetterie qui rappelle, que naît, dans la femme, l'attrait puissant qui enchaîne son vainqueur à ses pieds, qui fixe en lui la flamme fugitive du désir, et augmente les délices de l'union des deux sexes, dans l'un par l'orgueil d'obtenir une victoire, et dans l'autre par le plaisir de l'accorder. La beauté et la grace ne sont pas des qualités absolues, mais elles sont relatives à l'organisation de celui qui est soumis à leur pouvoir : c'est ce qui fait que telle femme qui subjugue son amant, paraît sans attrait à celui qui n'est pas organisé pour en éprouver une affection amoureuse.

Nous voyons que l'amour prend tout à la fois sa source dans le physique et dans le moral. Le désir qu'un sexe a de s'unir à l'autre, est le physique de l'amour. Le motif qui détermine ce désir, et le porte sur un seul objet exclusivement, ou qui, du moins, lui donne, pour cet objet préféré, un plus grand degré d'énergie, en forme le sentiment moral. Les mœurs, les usages, l'éducation, le climat, ont une grande influence sur l'amour moral. Il est faible ou souvent nul dans les campagnes : c'est pour ces gens simples un besoin purement physique, et non une passion. L'amour physique peut donc n'être pas toujours moral; mais l'amour moral n'est jamais sans désir physique, quoique ce désir soit quelquefois ignoré de celui qui l'éprouve, et qu'il ne croie goûter qu'un sentiment pur et désintéressé : c'est ainsi que la nature fait tourner nos facultés morales et intellectuelles au profit de la génération; ainsi nous croyons aimer une personne pour elle-même, quand

c'est la seule faculté générative, c'est le fruit qui doit émaner d'elle, c'est la postérité dont elle est la tige, que nous aimons. Dès l'instant, en effet, qu'une femme n'est plus capable d'engendrer, l'amour est remplacé par d'autres sentimens; mais ce n'est plus de l'amour. Le besoin physique renaît bien toutes les fois que les organes en font sentir l'affection; mais l'amour moral revit rarement deux fois dans le même individu, avec une égale force, pour deux objets différens, et presque toujours il s'éteint dans la jouissance.

L'amour est aussi inexplicable que toutes les sensations intérieures. Quel rapport y a-t-il entre la semence accumulée dans l'organe régénérateur, et le sentiment qu'elle inspire à l'aspect de l'objet qui, par sa nature, est destiné à la recevoir?

Le pouvoir régénérateur n'est pas assujetti dans l'homme, comme il l'est chez plusieurs espèces d'animaux, à l'influence des saisons: il peut s'exercer dans tous les temps, dans toutes les latitudes, et avec tous les tempéramens.

La disposition à éprouver le besoin d'engendrer s'annonce par une odeur particulière ammoniacale, et même un peu vireuse dans les individus robustes, et acide ou fade dans les personnes faibles. Cette odeur est communiquée par la résorption de la semence à la transpiration, à la sueur, et à toutes les parties du corps. Les filles nubiles et pleines de santé, en ont aussi une qui leur est particulière. Ces odeurs sont des stimulans, des mordans réciproques entre les sexes, et qui se trouvent également chez les animaux. Ceux-ci ont ordinairement des glandes odoriférantes près des organes de la génération, qui sécrètent abondamment cette odeur dans le temps du rut: chaque espèce se sent et s'attire mutuellement.

L'effet de l'amour est d'occasioner à l'individu qui l'éprouve, la perte de l'appétit, celle du repos: un feu secret le dévore; il ressent un vide qui lui annonce le besoin impérieux de s'unir, d'engendrer. Vainement on a apporté, dans l'état social, des entraves à l'exercice de cette affection irrésistible: la nature, plus puissante que les religions positives et les lois, se joue de toutes les institutions humaines; l'instinct avertit l'homme du remède que sollicite sa souffrance; il y vole, et s'en saisit, guidé par une impulsion qui lui est inconnue.

Quoique l'amour existe réellement dans les deux sexes, ses effets se manifestent différemment dans chacun d'eux. L'homme choisit davantage l'objet de son amour; il est individuel. La femme, au contraire, a un germe d'affection amoureuse pour tout le sexe masculin; elle regarde l'homme comme le représentant de ce qui manque à elle-même pour remplir sa destinée: comme elle est obligée d'attendre qu'on vienne à l'aimer, et qu'elle ne peut choisir que parmi ceux qui s'attachent à elle, elle est plus impressionnable, et plus disposée à s'unir au sentiment de celui qui se passionne pour elle.

L'amour de l'homme est plus dirigé vers la forme extérieure, et la jouissance des sens; la femme, au contraire, se sent attirée davantage par les qualités morales; elle a besoin d'estimer l'homme qu'elle choisit.

La femme est plus fidèle dans son attachement, et l'homme plus inconstant. La jouissance éteignant plus tôt l'instinct en lui, il est plus sujet à éprouver la satiété, à former de nouveaux désirs.

L'homme aime plus avant le mariage, et la femme après. Le mari exige de son épouse le premier amour, et celle-ci veut de son époux son dernier

attachement. La femme pardonne à l'homme les infidélités qu'elle découvre, et dirige sa haine sur ses rivales; tandis que l'homme pardonne plus volontiers à son rival, et reporte tout son ressentiment sur l'infidèle: c'est toujours la femme qui expie le plus cruellement les atteintes portées à la fidélité. Dans l'homme, l'amour inspire la hardiesse; dans la femme, il fait naître la timidité et la pudeur. L'homme doit attaquer, la femme doit se défendre; l'homme doit choisir les momens où le besoin de l'attaque se fait sentir, où ce besoin même en assure le succès; la femme doit choisir ceux où il lui est plus avantageux de se rendre; elle doit savoir céder à propos à la violence de l'agresseur, après l'avoir adoucie par le caractère même de la résistance; elle doit donner le plus de prix possible à sa défaite, se faire un mérite de ce qu'elle n'a pas désiré moins vivement peut-être d'accorder, que son amant d'obtenir. Cette disposition mutuelle était nécessaire pour la perfection de l'acte régénérateur. L'homme ne pouvant engendrer, en effet, que dans certains momens, et la femme pouvant être prête à toute heure, il fallait que le premier sexe sollicitât, et que le second semblât refuser, pour stimuler davantage les désirs: car l'amour s'accroît par les obstacles. C'est donc une institution admirable de la nature, qui a voulu donner un frein à cette passion pour la rendre plus vive; qui a rendu les femmes plus ardentes pour les hommes les plus robustes, comme si elles voulaient être vaincues; comme si elles trouvaient de nouveaux triomphes dans de nouvelles défaites, et comme si on ne pouvait pas leur plaire sans les subjuguer. Leur puissance est donc dans leur faiblesse même; elles cherchent la force qui leur manque, et veulent l'asservir en s'y soumettant. La nature, qui aspire

toujours à la perfection des espèces, a donc établi que la force devrait être préférée en amour, afin d'obtenir des individus plus vigoureux et plus robustes. L'expérience prouve, en effet, que lorsque l'amour n'est pas dans toute son ardeur, les produits en sont faibles et délicats, comme on le voit dans les enfans des individus qui se livrent à de profondes méditations. Les fils des hommes célèbres sont rarement des grands hommes; et, au contraire, la plupart des personnages devenus illustres par le caractère, le génie ou la valeur, ont été les fruits d'un ardent amour. Les rustiques habitans des villages, les hommes tout matériels, produisent les plus beaux et les plus robustes enfans, parce qu'ils suivent mieux la simple nature que les grands du siècle, toujours dévorés de passions, tracassés de soucis et de peines, absorbés dans les affaires épineuses et dans les méditations abstraites.

La jouissance physique de l'amour prend le nom de Volupté. L'amour n'a pas la volupté pour objet, mais bien la génération qui en est le résultat : ce n'est pas, en effet, un plaisir que la nature a voulu procurer à l'homme; son but a été de le forcer en quelque sorte, par cet appât séducteur, à travailler à la multiplication de son espèce.

Le moment de la jouissance, ou de l'exercice de la sensation, est accompagné d'un frémissement universel du corps, et d'une sorte de convulsion qui fait tomber dans un état comateux et extatique : on a comparé le coït ou la jonction des sexes à un accès d'épilepsie; et il en a presque tous les caractères; car il absorbe le physique et le moral; on n'entend plus, on ne voit plus, tous les sens sont anéantis, tout est mort, excepté le plaisir.

Une sensation qui agit avec autant de violence sur

nos organes, doit avoir des effets les plus fâcheux lorsque l'usage que nous en faisons dépasse les vrais besoins et les forces physiques; et c'est en effet ce qu'occasionent les jouissances trop excessives: elles ruinent la santé, hâtent la vieillesse, et anéantissent les forces mentales.

Mais si l'abus a ses inconvéniens, la privation a aussi les siens, du moins chez la plupart des hommes : car il est des individus des deux sexes chez lesquels ces besoins ne se font jamais sentir. Ce n'est pas impunément qu'on se refuse aux penchans de la nature; il est un âge où les jouissances physiques de l'amour deviennent nécessaires à tout être bien organisé, et ce n'est jamais qu'aux dépens de la santé et du repos de la vie entière, et quelquefois même de la raison, qu'on peut être fidèle à des vœux absurdes de continence perpétuelle.

Quoique, dans le but de la nature, les plaisirs de l'amour doivent être le résultat du concours des deux sexes, il n'arrive que trop souvent que ces jouissances soient solitaires, et que l'individu se les procure à lui-même par le toucher. Ces jouissances sont infiniment plus dangereuses que celles qui résultent de la jonction conjugale. Si l'organisation de l'individu qui s'y livre est assez forte pour que son physique y résiste, son intelligence du moins aura toujours à en souffrir. L'homme est un être si éminemment social, qu'il ne peut isoler ses jouissances sans les empoisonner. Une inquiétude continuelle domine alors l'esprit; une mélancolie vague, qui jette sur les objets une teinte noire, empoisonne continuellement la vie, enlève tout courage, et fait voir le monde entier comme un vaste désert dans lequel on n'aperçoit ni aide ni encouragement pour le temps présent, ni désir ni espérance pour le

temps à venir. Voilà des maux très-réels, atteignant à tous les âges celui qui, grossièrement dominé par ses sens, s'abandonne seul à des voluptés que la nature invite à partager avec l'autre sexe.

Système physique de la Femme, par Roussel. — *Dictionnaire des Sciences médicales*, mots Coït, Continence, Femme. — *Recherches sur la Vie et la Mort*, par Bichat. — *Recherches sur la Sensibilité*, par Dessèse. — *Rapports du Physique et du Moral*, par Cabanis. — *Traité de Physiologie*, par Burdach.

CHAPITRE III.

Affections passionnelles.

Tous les hommes les éprouvent à des degrés différens. Causes de ces différences. Des caractères. Pourquoi ils diffèrent. Des penchans. Leur manifestation. Leurs variations suivant les âges et les sexes. Désirs. Passions. Leur origine.

267. Les besoins que l'homme éprouve tiennent à sa nature : ils appartiennent donc à toute l'espèce, sans distinction. Mais ces besoins, pour être les mêmes, ne sont pas éprouvés de la même manière chez tous les individus. Ils sont impérieux pour les uns, faiblement sentis pour d'autres, et se montrent à peine chez des troisièmes, quoique le germe en existe chez tous les hommes, puisqu'ils sont l'apanage de l'humanité.

La différence de l'énergie de ces besoins provient du caractère de celui qui les éprouve, et des penchans qui en sont la suite.

Le caractère est le genre de sensibilité qui nous est particulier, et qui nous porte à être affectés d'une certaine manière plutôt que d'une autre. C'est le caractère qui nous rend naturellement tristes ou gais; vifs ou indolens, timides ou courageux, doux ou emportés, entreprenans ou craintifs, etc.

Le caractère est à la vie sensitive ce que la consti-

tution corporelle est à la vie végétative. De même que la constitution détermine la manière dont les fonctions végétatives s'exercent, de même le caractère détermine le choix et le mode de nos affections sensitives.

Tous les hommes naissent avec un caractère particulier, et par conséquent diffèrent les uns des autres par leur manière de sentir et d'agir.

Ce caractère ne peut être changé complètement; on peut lui donner un vernis, des formes quelconques, mais on ne peut le dénaturer.

Pour connaître la cause des différences de caractères, il faudrait suivre le développement de l'organisation jusque dans les élémens les plus subtils, et nous connaissons à peine les organes les plus grossiers. Tout ce que nous pouvons présumer, c'est que cette modification semble provenir de la manière d'être des organes, et de leur manière d'agir entre eux.

Quand on dit qu'un homme n'a point de caractère, on entend que la manière de manifester son activité n'est pas distinguée de celle des autres : tels sont ordinairement les hommes dont le moral a été pour ainsi dire formé par la société, créé par les circonstances, et surtout dominé à un haut degré par le penchant à l'imitation. Leurs pensées, leurs penchans, leurs déterminations, ne sont que des copies: ils sont ce qu'ils ont vu, entendu; l'exemple les a formés, l'exemple les conduit.

On entend aussi par-là un moral sans énergie, une ame faible, légère, incapable de suivre des principes avec persévérance, sans penchans déterminés, sans volonté permanente.

Quand nous disons d'un homme qu'il a du caractère, nous entendons non-seulement qu'il a sa ma-

nière particulière de sentir, mais aussi qu'il montre une résolution courageuse et habituelle de ne point changer sa forme déterminée : ce sont d'ordinaire des hommes dont la tête est forte et les passions ardentes. C'est parmi eux qu'il faut chercher ces sujets rares qui réunissent un grand nombre et quelquefois la totalité des penchans qui appartiennent à l'humanité : ils constituent les grands hommes.

La tendance du caractère à se porter sur certaines affections et sur certains objets préférablement à d'autres, se nomme penchant, inclination, vocation, goût. On dit qu'on n'a point de penchant, point de goût pour telle chose, quand cette chose n'affectionne pas, et qu'on ne cherche pas à se la procurer, à diriger son activité sur elle.

Les penchans sont pour nous des révélations permanentes de l'attraction passionnelle, dont les sens sont les conducteurs, qui nous porte par plaisir vers l'objet auquel la nature nous appelle; ils sont les moteurs de notre activité, la boussole qui nous fait connaître ce à quoi nous sommes destinés.

Que l'on mette différens individus dans les mêmes circonstances; qu'on les environne des mêmes influences; qu'on les livre à un même genre de vie; qu'on les place dans les mêmes rapports de parenté, et, autant que possible, d'éducation, d'habitude et d'exemples : ils se distingueront toujours par des penchans originels. Souvent, au milieu de la réunion des forces les plus capables de donner à la volonté une autre direction, ils suivront une marche contraire à celle qu'on voulait leur imposer; ils prendront des déterminations supérieures à tous les obstacles qu'on leur opposera. Il existe en nous une trame première sur laquelle toute la conduite que nous devons suivre vient se dessiner.

Lorsque les penchans sont énergiques, la plus petite circonstance suffit pour les faire paraître. La seule vue, la seule pensée d'un aliment qui excite l'appétit, fait jaillir la salive, ou, suivant l'expression vulgaire, fait venir l'eau à la bouche. Mais si le penchant est faible, il faudra un stimulant plus actif pour le faire éclore.

Les penchans énergiques percent et se développent par leur propre activité, nonobstant les plus grands obstacles. Les grands hommes, il est vrai, portent l'empreinte de leur siècle, et ne peuvent pas se défendre entièrement de l'impression des objets qui les entourent; mais l'on voit constamment que celui qui est doué d'une disposition dominante poursuit sa marche particulière, et saisit avec force l'objet que la nature lui a désigné.

Si, par le concours des circonstances, un homme doué de qualités très-prononcées a été empêché de suivre sa vocation, on remarque au moins que la qualité dominante qu'il a apportée en naissant déterminera les jouissances et les occupations favorites de sa vie. C'est pour cela que certains rois se sont livrés à des occupations d'artistes ou d'artisans, et que l'on voit des paysans, des hommes de métier et des bergers devenir astronomes, poètes, physiciens, philosophes, guerriers, etc. Il n'y a pas d'hommes distingués qui, nonobstant leurs occupations ordinaires, ne soient plus ou moins entraînés, sans s'en apercevoir, vers l'objet auquel la nature les a particulièrement appelés.

Dans tous les temps les grands évènemens font paraître les grands hommes, parce qu'alors les circonstances où ils se trouvent présentent une ample matière au libre exercice de leurs facultés. Il faut souvent ces circonstances pour révéler à ces indivi-

dus leur propre génie; et lorsqu'elles se présentent, la force et la solidité de ces penchans jusque là enfouis, font assez juger que leur existence avait précédé l'action qui les décèle.

En général, tout développement d'une disposition particulière ne se fait qu'aux dépens d'une autre, à moins qu'elles n'aient entre elles de l'analogie : ainsi, celui qui a des dispositions imminentes pour un art, doit, par-là même, en manquer pour un autre, et réciproquement. C'est ainsi que tout se compense dans la nature, et que si quelques hommes peuvent se glorifier de certains talens, sous d'autres rapports ils trouvent de quoi rabaisser leur orgueil et devenir humbles.

Lorsque les penchans sont modérés, et que l'on éprouve de légers obstacles à les satisfaire, ils donnent naissance au désir (377).

Mais si le désir provient d'un penchant énergique, ou qu'il y ait un grand obstacle à son accomplissement, il devient extrême, et prend le nom de Passion.

Les passions sont donc des besoins résultant de notre manière de sentir, qui nous portent avec violence à rompre l'obstacle qui nous arrête, pour les satisfaire.

Nous nous bornerons ici à faire remarquer que les passions, qui prennent un grand développement par l'intelligence, tirent leurs sources de la vie sensitive, nous réservant de les examiner dans toute leur étendue lorsque nous traiterons de la vie spirituelle (377).

Dictionnaire des Sciences médicales, mot PERCEPTION. — *Œuvres complètes* de Th. REID. — *Traité d'Association domestique-agricole*, de Ch. FOURIER. — *La Phalange* du 10 janvier 1837.

TITRE QUATRIÈME.

Rappel des Affections par le souvenir.

Par quels moyens ce phénomène s'opère. Nécessité de ce rappel. Le souvenir ne nous donne que la connaissance des choses. Il réside dans le moi. Il est en rapport avec le moi et les organes.

268. Lorsque les affections sont passées, le Souvenir les rappelle : c'est ainsi qu'il reproduit dans l'ame les affections qu'elle a éprouvées, sans que nous sachions comment ce phénomène s'opère.

Le rappel des affections ne se représente pas seulement de lui-même : il est encore occasioné par la présence des objets extérieurs, quand ces objets sont en rapport avec l'idée que nous avons dans le souvenir. Dans ce cas on appelle Signe l'objet qui nous rappelle l'idée.

Il est évident que l'objet du signe n'occupe pas le souvenir par lui-même : par exemple, si c'est un portrait, ce n'est pas sur la peinture que se porte le souvenir, mais sur la personne qu'elle représente.

Les signes peuvent nous être propres, et n'être d'aucun usage à tout autre qu'à nous ; ou bien ils sont généraux, et peuvent être compris par tout le monde : tels sont les signes indicateurs.

Les signes qui nous sont propres, sont les objets que quelques circonstances ont liés avec nos idées, en sorte qu'ils ont le pouvoir de les réveiller : ainsi, toutes les parties d'un objet composé que nous avons l'habitude d'embrasser d'un coup d'œil, servent à le rappeler et à le retracer à l'esprit. Quand, par exemple, un objet qui fait partie d'une campagne, d'un paysage, d'un jardin, d'une personne dont les détails nous sont familiers, vient s'offrir à la vue, il réveille ou retrace ordinairement le groupe des

objets environnans : ainsi, les fleurs nous rappellent le jardin où nous les avons cueillies; le vêtement d'un ami nous rappelle sa personne, son maintien, son caractère, etc. Dans ce rappel, nous ne faisons que compléter un même tableau. La distinction que nous établissons quand nous séparons l'idée des fleurs de celle du jardin, l'idée du vêtement de celle de la personne à laquelle il appartient, est une opération de l'esprit; mais la liaison primitive de ces idées est instinctive, elle suppose une même impulsion sur l'organe de la vision. Dans ce cas, l'association des idées a précédé leur distinction. Ces signes ne sont point produits avec réflexion, et ne se présentent pas à volonté: ils ne doivent donc rien au choix de l'homme; leur valeur est déterminée par les seules causes qui décident de la liaison des idées.

Le souvenir ne rappelle pas seulement les affections, mais encore leur ordre, leur connexité; il nous rappelle même nos propres souvenirs. Cependant il ne produit pas toujours des effets aussi étendus : le rappel de nos affections manque quelquefois de perfection. Nous nous rappelons tantôt un objet sans nous rappeler ses circonstances, et tantôt quelques-unes de ses circonstances sans pouvoir nous rappeler l'objet. Ce qui subsiste dans le souvenir est ce qui nous a le plus frappé; le reste s'efface avec le temps.

Sans les souvenirs, la vie eût été bornée au moment présent. Ils sont les liens qui conservent la série des manières d'être pendant toute l'existence; ils servent à nous rappeler que nous avons vécu, par la représentation des affections que nous avons éprouvées. C'est donc le souvenir qui nous donne le moyen de franchir les bornes étroites du présent où nous sommes renfermés, en rattachant notre existence à

tous les âges que nous avons parcourus. Sans les idées reproduites par cette faculté, le moi serait, pour ainsi dire, renouvelé ou recréé à chaque instant.

Le souvenir n'aborde pas directement les choses, mais seulement la connaissance que nous en avons prise; nous ne nous souvenons de rien qui n'ait été l'intuition immédiate de la conscience, c'est-à-dire que nous ne nous souvenons que de nous-mêmes.

On a prétendu expliquer le souvenir par des traces conservées dans le cerveau. Mais si les souvenirs étaient l'effet d'une chose physique, d'une trace, d'une impression, ils seraient permanens; et ils sont intermittens: ils paraissent donc dépendre d'un principe d'action qui n'est pas soumis à la nécessité physique, mais qui agit quand il lui plaît, ou qui, lorsque son action est forcée, obéit à des lois qui lui sont propres, et qui n'ont aucun rapport ou sont incompatibles avec celles de la matière morte ou vivante.

Etant bien reconnu que le souvenir est la répétition d'une modification ou d'un acte du moi, de la conscience, c'est dans le moi qu'il réside; et si le moi est hors de tout organe, ce n'est pas dans les organes qu'il faut mettre son siége. Il est en effet bien évident qu'il réside dans le moi lorsque c'est la volonté seule qui le suscite, comme cela a lieu dans la mémoire (278). Mais il est encore dans le moi, quand il est sollicité par les objets extérieurs: seulement, dans ce cas, il est en rapport avec les organes, et son action forcée est soumise à des lois particulières qui ne ressemblent en rien aux lois qui président aux mouvemens forcés de la matière connue. A la vérité, il faut que le cerveau soit dans l'intégrité, pour que le souvenir, et même la mémoire, aient lieu; mais c'est simplement comme condition,

et non comme cause, puisqu'ils ne sont que la manifestation de la conscience. Le cerveau est non-seulement un moyen auxiliaire du souvenir, mais il concourt encore à en accroître la force ou la faiblesse, d'après les rapports du physique et du moral, et suivant des lois particulières et inconnues. Ainsi, le cerveau peut devenir instrument ou obstacle pour le réveil des affections : dans l'état de santé, il est instrument du souvenir; dans l'état de maladie, il en est l'obstacle, et quelquefois il occasione des excitations extraordinaires, comme il arrive dans l'aliénation mentale.

Quel que soit le point de départ d'un souvenir, qu'il soit sollicité par l'ame seule, ou avec le concours des organes, il affecte toujours à la fois et l'ame et les organes. Tous les rêves sont plus ou moins sentis et pensés, et toutes les pensées nées de l'ame affectent plus ou moins les organes [1].

Etude de l'Homme, par Bonstetten. — *Des Signes et de l'Art de penser*, par Degérando. — *Doctrine des Rapports du Physique et du Moral*, par Berard. — *Essai sur la Nature de l'Homme*, par Rangoni. — *Œuvres complètes de* Th. Reid.

[1] Les effets de l'instinct dans la conduite de la vie se mêlant à ceux de la vie spirituelle, nous traiterons des deux ensemble dans la sixième partie.

CINQUIÈME PARTIE.

DE LA VIE SPIRITUELLE.

DÉFINITION.

269. Si l'animal, par l'effet de la vie sensitive, éprouve l'action du monde extérieur, conformément à sa nature, et qu'il soit contraint d'agir en conséquence, l'homme seul, quoique asservi jusqu'à un certain point à la même influence, jouit encore du pouvoir de réagir sur le globe pour en rechercher les lois et les faire servir à son bien-être. C'est cette nouvelle propriété, que nous qualifions de Force ou Vie Spirituelle, qui va faire l'objet de cette cinquième partie. Nous la diviserons en quatre titres : 1° nature de la vie spirituelle; 2° moyens dont elle se sert pour agir; 3° objets sur lesquels elle opère; 4° mode d'action qu'elle emploie, et effets qui en résultent.

TITRE PREMIER.

Nature de la Vie spirituelle.

Différence entre la vie spirituelle et la vie sensitive. Rapports de l'esprit et du corps.

La vie spirituelle n'est pas la même chose que la vie sensitive, pas plus que la vie sensitive ne ressemble à la vie végétative : ce sont des forces particulières ayant leurs caractères propres, qui empêchent de les confondre, mais qui aussi ont des points communs réagissant les uns sur les autres; ces forces se réunissent pour opérer et se prêter un mutuel appui.

La vie instinctive a pour objet de connaître et sa-

tisfaire les besoins du corps par le pouvoir des affections. Le but de la vie de l'esprit est de découvrir les lois physiques et morales à l'aide des moyens que nous fournit l'instinct, afin de les faire servir à notre bien-être.

La distinction de ces deux vies est, en effet, si réelle, que très-souvent elles se trouvent en opposition, et que, par son action, la vie spirituelle compromet le lien du corps, et, dans certains cas même le sacrifie. C'est ainsi que, dans une foule de circonstances, nous sacrifions le repos, le bien-être, la santé, aux différentes fins auxquelles la vie aspire, et que quelquefois même ce sacrifice va jusqu'à la destruction du corps, que nous immolons aux besoins de l'esprit.

L'esprit nous apparaît comme un véritable être subsistant par lui-même, et non pas comme la modification d'un autre être quelconque, ou comme la réunion de plusieurs qualités ou forces particulières. Nous sentons, en effet, au-dedans de nous, notre unité, notre substantialité. Si tout change en nous, pensée, sentiment, volonté, nous sentons que cette unité est toujours la même, et que nous sommes une personnalité. Notre moi devient pour nous l'objet de la réflexion. Nous sommes en même temps l'être qui conçoit, et l'être qui est conçu; nous sommes le sujet et l'objet de la perception; nous agissons sur nous-mêmes; chacun réfléchit sur ce qu'il a fait et sur ce qu'il doit faire.

Dans le moi ou l'ame, il ne faut pas confondre la cause et la substance.

Nous connaissons que le moi est cause des phénomènes spirituels : nous sentons que c'est le moi qui pense, qui est la cause de la pensée, et nous nous reconnaissons dans cette cause. C'est donc une

erreur de dire que l'ame n'est connue que par ses actes et ses modifications. Ces deux états dans lesquels elle se sent ne sont que deux points de vue se confondant dans un seul : l'ame, en effet, n'éprouve des sentimens, c'est-à-dire n'est modifiée, que parce qu'elle est une cause qui les produit.

Mais si nous savons que l'esprit est cause, nous ignorons entièrement quelle est la nature, la substance de cette cause, de même que nous ignorons quelle est la nature, la substance de la matière. Puisque c'est un secret que Dieu s'est réservé, à quoi bon toutes les discussions auxquelles on s'est livré pour chercher à l'expliquer?

Dans ses opérations, qui ne sont jamais interrompues, l'esprit ne reste pas isolé : il agit sur le corps et les objets extérieurs, qui, à leur tour, réagissent sur lui. Ces corps répondent à l'attraction et à la répulsion des corps organiques entre eux. L'action de l'esprit sur le corps se fait par la pensée, et le corps agit sur l'esprit par la sensibilité ou excitabilité.

Ainsi, le moi éprouve certaines affections agréables ou désagréables, certaines pensées, certains désirs, certaines volontés, à l'occasion des impressions matérielles reçues par les organes nerveux internes ou externes; et réciproquement, à l'occasion de certaines pensées, de certains sentimens ou vouloirs de l'esprit, le corps exécute divers mouvemens coordonnés, consécutifs à ces pensées, à ces vouloirs. Comment s'opèrent ces actions? comment l'ame éprouve-t-elle une pensée à la suite des affections qu'éprouve le corps, soit par l'effet des fonctions physiologiques, soit par l'action des objets extérieurs? c'est ce qu'il est impossible de savoir. Il faudrait commencer par expliquer l'union des deux substances de l'esprit et du corps, et c'est encore un

des mystères de la création : si nous le savions, dit Descartes, nous saurions tout.

270. La vie sensitive peut être considérée comme le canevas sur lequel la vie spirituelle est dessinée : c'est ce qui établit le rapport entre les deux vies, ou ce qu'on appelle rapport du physique et du moral.

Ce rapport est évident quand on examine que, d'une part, le corps est l'instrument sans lequel nous ne pourrions agir au-dehors, et l'organe sans lequel la plupart de nos facultés ne pourraient se développer. Nous ne pourrions donc aller à notre but si le corps était fatigué, malade ou impuissant. D'un autre côté, c'est par l'intermédiaire du corps que nous arrivent les perceptions par lesquelles le monde extérieur se fait connaître à nous et agit sur nous. A ces titres, toutes nos relations avec le dehors dépendent donc de la santé du corps. Enfin, notre organisme ne peut souffrir sans qu'il en résulte pour le moi des sensations désagréables, qui le rendent moins capable d'agir : de là l'unité de l'homme, qui n'est que l'union ou certaines conditions de deux choses distinctes, le corps et l'esprit.

Cependant il n'y a pas toujours harmonie entre les deux vies. Il y a des hommes qui possèdent une grande force musculaire, et qui ont peu de fermeté dans le caractère ; d'autres dont la sensibilité affective est très-élevée, quoique les sentimens animiques soient presque nuls. De même, on trouve des personnes dont la mémoire est très-fidèle pour les impressions qu'elles reçoivent par les différens sens, et qui n'en ont aucune pour les idées et les notions abstraites. D'un autre côté, on voit des individus qui se distinguent par leur force de volonté, par l'élévation de leurs sentimens ou leur activité intellectuelle, avec une très-grande faiblesse de corps. On re-

marque encore que la figure peut ne pas exprimer le genre de disposition que le sujet possède. Mais toutes ces anomalies ne doivent pas empêcher de regarder l'influence du physique sur le moral, et du moral sur le physique, comme un fait incontestable.

Les deux vies qui constituent l'homme double, sont si intimement unies dans son état naturel, que la réflexion a bien de la peine à les concevoir séparées. Cependant elle peut, en les considérant à part, les voir se succéder, s'exclure, se joindre, prédominer tour-à-tour, et former sous la même enveloppe deux êtres qui n'ont presque point de correspondance, ou sont aussi étrangers l'un à l'autre que l'homme éveillé l'est au somnambule.

Dans le système des matérialistes, les rapports du physique et du moral tiennent à l'organisation, comme l'attraction tient à la matière : c'est le cerveau qui est non-seulement l'instrument, mais la cause même de la sensibilité et de la pensée.

Les spiritualistes ne cherchent pas à connaître la cause du rapport entre le physique et le moi ; il est à leurs yeux un fait primitif inexplicable. Le moi, disent-ils, étant un, indivisible, ayant des lois différentes de la matière organisée, ne peut pas lui être uni d'après des lois générales qui amalgament deux corps analogues. L'ame spirituelle ne peut donc être ni juxtaposée ni intercalée dans le corps. Toutes ces analogies physiques, quoique souvent invoquées, ne paraissent pas convenir à l'esprit. Il est évident que le moi n'agit pas sans les organes : on a donc eu tort de les isoler. On a fait, dans un autre sens, de vains efforts pour expliquer leurs moyens d'union : ainsi, on a admis qu'ils agissaient l'un sur l'autre par des intermédiaires, tels que des mouvemens mécaniques, des fibres nerveuses, du

fluide vital, dont l'existence, il est vrai, paraît être de la plus grande vraisemblance, comme nous l'avons dit ailleurs (200, 243). Mais il nous suffit de savoir que l'homme est un corps vivant pourvu de propriétés particulières, pénétré en quelque sorte par deux principes, l'un sentant et l'autre pensant, faisant un même tout, un même être soumis à des lois communes et à des relations que l'expérience seule constate, et qui en outre a ses lois particulières et son indépendance absolue; que ces lois semblent se coordonner avec l'attraction universelle, et en être une dépendance : nous ne pouvons pas en savoir davantage. Nous touchons par l'esprit ces phénomènes dans leurs momens de rapprochement, d'union; mais quand nous sommes arrivés à ce point, leur lien intérieur nous échappe: nous ne savons pas comment cette union produit des facultés spirituelles; ce que nous pouvons seulement affirmer, c'est que le corps agit directement sur l'ame, comme l'ame exerce une influence sur le corps. Toutes les modifications de l'un modifient directement l'autre: tantôt c'est le corps qui commence l'action, et l'esprit qui l'achève; tantôt c'est l'esprit qui agit le premier, et les organes corporels qui terminent l'opération. De l'action et de la réaction des deux ordres de phénomènes, il résulte une liaison de cause et d'effets nécessaire pour donner un centre de rapport à toutes les opérations affectives et spirituelles. Cette influence, dont nous ne connaissons pas la raison, est un fait qui se reproduit à chaque instant, et sa double réciprocité établit l'existence du physique et du moi : d'où résultent les phénomènes de la puissance humaine.

De la Légitimité de la distinction de la Psychologie et de la Physiologie, par T. Jouffroy. — *Nouvelles Considérations sur les Rapports du Physique et du Moral*, par Maine-Biren.

TITRE DEUXIÈME.

Moyens d'agir de la Vie spirituelle.

271. Nous rapporterons à quatre les moyens généraux qui sont donnés à l'esprit d'exercer sa puissance, savoir : 1° l'activité ou le pouvoir; 2° la réceptivité; 3° la conscience; 4° les facultés.

CHAPITRE PREMIER.

De l'Activité ou du Pouvoir spirituel.

Différence entre les modes d'activité de l'esprit et de l'instinct. Libre arbitre. Pouvoir et vouloir ne sont pas la même chose. D'où la vie spirituelle tire son principe d'action.

272. L'homme, considéré sous le rapport de l'esprit, étant une force destinée à rechercher dans la nature ce qui convient à son être pour remplir ici-bas sa destinée, a le pouvoir d'agir librement d'après ses impulsions; il est éminemment actif. Il n'en est pas de même quand on l'envisage comme être instinctif: il opère fatalement d'après les affections qu'il éprouve, et sans que l'intelligence vienne le servir dans ses actes; il est entièrement passif.

C'est dans le pouvoir d'agir librement, en vertu de la puissance active, pour rechercher ce qui nous convient, que consiste le libre arbitre bien entendu, et non dans le vouloir une chose préférablement à une autre. Pouvoir et vouloir (381) sont deux facultés bien différentes, et c'est une grande erreur de les avoir confondues : c'est cette confusion qui a empêché de distinguer ce qui est libre en nous, de ce qui ne l'est pas.

La vie spirituelle tire ses principes d'action de l'affection produite par l'instinct : de là le lien des

deux vies. Si l'esprit n'avait aucun stimulant, s'il n'éprouvait aucun besoin, il resterait stationnaire; mais il n'en est pas ainsi, comme nous l'avons dit : l'homme sent et pense toujours.

Quelle est l'action que l'affection produit sur la force animique pour la faire sortir de son inactivité? on l'ignore; mais le fait est certain : l'affection produit toujours l'activité.

Dans le pouvoir, ce n'est pas la force qui dispose du moi, c'est le moi qui emploie l'activité suivant qu'il lui convient.

CHAPITRE II.

De la Réceptivité.

Définition. Division des perceptions en volontaires et en involontaires. L'action des organes pour produire les unes et les autres, est la même.

273. La réceptivité est la capacité que nous avons de nous mettre en rapport avec le monde extérieur pour en connaître les phénomènes.

Ce sont nos sens qui, comme intermédiaires, comme conditions organiques, nous servent à acquérir ces connaissances.

Nous avons vu, dans la vie sensitive, que quand les objets extérieurs frappaient nos organes des sens, ils nous faisaient éprouver une perception involontaire : au moyen de la capacité de réceptivité, nous pouvons diriger nos sens sur ces objets, afin de rechercher la perception, qui, d'involontaire qu'elle était, se reproduit à notre gré.

Notre langue a des expressions pour nous faire connaître quand nous voulons parler de perceptions volontaires ou de perceptions involontaires. On annonce qu'on a des perceptions involontaires, lorsque

l'on dit que *l'on voit*, que *l'on entend*, que *l'on sent des odeurs*, que *l'on est affecté par le tact.* On fait connaître que l'on a recherché la perception, quand on dit que *l'on regarde*, que *l'on écoute*, que *l'on flaire*, que *l'on savoure*, que *l'on touche.*

Soit que les organes des sens agissent passivement ou par l'effet de la volonté, leur action organique est la même : seulement, dans le premier cas, l'action vient des objets extérieurs, et n'a pas besoin d'être apprise. Dans le second cas, elle vient de la volonté; elle est susceptible d'éducation, et reçoit plus d'intensité : ce sont ces différences qui distinguent les perceptions de l'esprit de celles de l'instinct.

Cours élémentaire de Philosophie, par J. Tissot.

CHAPITRE III.

De la Conscience.

Définition. Ce que les matérialistes entendent par conscience. Ce qu'elle nous apprend.

274. La conscience est une lumière interne et mystérieuse, par laquelle nous voyons tout ce qui se passe au-dedans de nous : elle nous rend spectateurs de nous-mêmes; elle est la compagne et le témoin continuel de nos sentimens, de nos pensées, de nos actions, et de toutes les modifications que nous pouvons éprouver.

Ce sanctuaire, que l'on nomme sens intime, paraît être le moi, l'ame elle-même en exercice : on ne lui connaît aucun sens organique.

La conscience paraît être un attribut de l'humanité : il est probable que les animaux ne la possèdent pas.

Suivant les matérialistes, la conscience n'est que

la perception des sensations tellement associées avec les corps qui ont impressionné les sens, qu'elles ne peuvent se renouveler sans qu'on pense à ces mêmes corps.

L'effet de la conscience est de ne rendre perceptible pour les sens rien de ce que nous sentons au-dedans de nous, de même que rien de ce que les sens peuvent saisir n'est perceptible à la conscience.

On conçoit très-bien pourquoi les sens ne perçoivent pas les phénomènes internes, et pourquoi la conscience ne perçoit pas les phénomènes du monde extérieur. Le monde extérieur n'étant pas en nous, il est impossible que nous l'y sentions; et les faits intérieurs n'étant pas placés en dehors de nos sens, il est impossible que nous les voyions et les touchions.

Les seuls phénomènes dont l'homme puisse avoir conscience, sont ceux qui se produisent en lui. Ceux qui se produisent hors de lui, il peut les voir; il ne saurait les sentir, il ne saurait en avoir conscience. Il peut donc avoir conscience de ses sensations, parce que c'est lui qui jouit et qui souffre; de ses pensées, de ses déterminations, parce que c'est lui qui pense et qui veut: mais il ne peut avoir conscience de la contraction musculaire, de la digestion, de la circulation, parce que c'est le muscle qui se contracte, l'estomac qui digère, le sang qui circule, et non pas le moi. Ces phénomènes sont donc exactement pour lui dans la même condition que les phénomènes de la nature extérieure : ils se produisent hors de lui, il ne saurait en avoir conscience. Les sens ne peuvent donc pas plus pénétrer dans la sphère de la conscience, que la conscience dans celle des sens.

Préface des *Esquisses de Philosophie morale* de Dugald-Stewart, par Th. Jouffroy. — *Cours élémentaire de Philosophie*, par J. Tissot.

CHAPITRE IV.

Des Facultés.

Ce qu'on appelle facultés. Elles sont innées. Tous les hommes les possèdent, mais à des degrés différens. Comment on connaît les facultés. L'ame est le principe de toutes les facultés. Causes des erreurs que l'on commet sur le nombre des facultés. Nécessité de cultiver les facultés.

275. L'esprit ne peut exercer son activité qu'à l'aide des moyens qui lui sont donnés pour agir. Ce sont ces moyens que l'on nomme facultés.

Les facultés sont innées, et les mêmes pour tous les hommes; il n'y a de différence que dans les degrés. On n'a pas besoin de les apprendre; quoique plusieurs soient perfectibles par l'éducation, toutes se manifestent instinctivement et spontanément sans être enseignées. Vainement dira-t-on que l'on a trouvé des sauvages dans les bois, qui, n'ayant reçu aucune éducation, n'avaient que la brutalité des animaux, et ont paru privés des facultés humaines. Cette objection tombe quand on sait que ces individus ont été ordinairement des êtres d'une organisation imparfaite, perdus à dessein par leurs parens à cause de leur stupidité. Si les rapports du physique et du moral eussent pu s'établir régulièrement, ces êtres auraient acquis toutes les facultés qui appartiennent à l'humanité.

Nous ne connaissons les facultés que par les phénomènes qu'elles produisent : nous ne pouvons donc savoir comment une faculté agit, qu'en observant comment se passe le phénomène qui en émane. La loi d'une faculté n'est autre chose que la manière dont se produit constamment ce phénomène. Ainsi, la loi de la mémoire est la réunion des circonstances invariables qui constituent en nous le fait du souve-

nir. Pour découvrir ces circonstances, il n'y a évidemment qu'un moyen : c'est d'observer la production du phénomène, de comparer les circonstances de cette production dans les différens cas, et d'éliminer celles qui, ne se rencontrant pas dans tous, ne sont, par cela même, que des circonstances accidentelles ; les autres constituent la loi de la faculté.

Les facultés sont en unité d'action, dépendent l'une de l'autre, comme provenant de l'ame qui en est le principe.

Il importe de ne pas prendre des phénomènes composés, qui résultent de l'action combinée de plusieurs facultés, pour des phénomènes d'une nouvelle espèce produits par une faculté spéciale ; et en second lieu, de ne pas se laisser tromper par des formes diverses qu'un même phénomène peut revêtir dans des circonstances différentes. C'est à cette double cause d'erreur qu'on doit attribuer ces longues listes de facultés dont on gratifie l'ame humaine dans plusieurs traités de psychologie. Ainsi, le raisonnement n'est qu'une forme de jugement, qui n'est lui-même qu'un acte de la faculté de croire, à la suite d'un acte de la faculté de connaître. Ainsi, l'attention et la réflexion ne sont que des formes de la perception et de la conscience, qui ne sont elles-mêmes que deux applications diverses de la faculté de connaître. A mesure que les phénomènes sont mieux analysés, on voit diminuer le nombre des causes, parce qu'à la surface tout est divers ; au fond, tout se rapproche et se confond.

Nous ne pouvons pas accroître ni changer nos facultés : tout notre pouvoir sur elles est de nous en servir à notre gré.

Si l'esprit ne se servait pas des facultés et les laissait abandonnées à elles-mêmes, elles agiraient tou-

jours, comme il arrive dans les rêveries et les rêves; mais dans ce cas les facultés suivraient la direction que leur donnent les choses qui influent sur elles. Ainsi, la mémoire, abandonnée à elle-même, est tour-à-tour saisie par les idées qui s'associent, et fatalement entraînée de l'une à l'autre.

Ordinairement notre volonté n'abandonne pas entièrement toutes nos facultés: c'est presque toujours parce qu'elle est très-occupée à en diriger une, qu'elle délaisse les autres. Mais il arrive aussi quelquefois que la défaillance est générale, c'est-à-dire que le pouvoir personnel abdique entièrement, et lâche en même temps les rênes à toutes nos facultés: c'est ce qu'on peut observer dans les momens où, le corps étant dans un repos parfait, la sensibilité à peine effleurée par quelques sensations légères, nous laissons aller notre mémoire, notre imagination, notre pensée, comme elles le veulent, et nous tombons dans l'état de rêverie. Notre personnalité n'est pas éteinte; mais, pour le moment, elle ne gouverne pas, elle laisse tout aller, elle se repose. Dans cet état, toutes nos facultés se meuvent de leurs mouvemens propres et selon leurs lois, et sans que la volonté les dirige; mais nous sentons que nous sommes maîtres de reprendre les rênes et de ressaisir le commandement.

Nos facultés sont nôtres, et non pas nous; notre nature physique est nôtre, et non pas nous: cela seul est nous, qui s'empare de notre nature et de nos capacités, et qui les fait nôtres; nous sommes tout entiers dans ce pouvoir que nous avons de nous posséder; c'est l'acte de ce pouvoir qui nous crée, qui nous constitue. Tout ce qui était nôtre, cesse de l'être dès que ce pouvoir cesse d'agir, dès que cet acte ne se fait plus; ou si, dans le repos de ce pouvoir, nous som-

mes encore nous, et regardons encore comme nôtres cette nature et ces capacités qui sont sans nous, c'est uniquement parce que nous avons la conscience que ce pouvoir vit dans son repos, qu'il garde la vertu de faire cet acte, et de reprendre par son exercice tout ce qu'il a momentanément délaissé.

Chez les hommes dont la volonté paresseuse néglige la direction de certaines facultés, ces facultés semblent s'accoutumer à l'indépendance, et ne se laissent reprendre et gouverner de nouveau qu'avec une incroyable résistance. Ainsi, quand nous avons pris l'habitude de laisser flotter à son gré notre faculté de penser, ce n'est qu'à grande peine et par des efforts soutenus que nous pouvons l'appliquer et la fixer sur un objet; à chaque instant elle nous échappe, et nous sommes obligés de la ressaisir. En général, notre autorité sur nous-mêmes ne s'entretient que par un exercice continuel; c'est aussi par-là seulement qu'elle peut croître et devenir facile.

Nous rapporterons aux facultés de l'esprit l'intelligence, l'imagination, la mémoire, la perfectibilité: nous examinerons ensuite l'influence de l'habitude sur ces facultés.

Mélanges philosophiques, par Jouffroy.

SECTION PREMIÈRE.

DE L'INTELLIGENCE.

Elle n'est pas la même pour tous les individus. Elle varie suivant les penchans. L'intelligence, que l'on appelle encore entendement, raison, est la faculté de connaître la vérité.

276. Tous les hommes bien conformés naissent avec l'Intelligence; mais tous jouissent-ils d'une intelligence égale? Helvétius a vainement soutenu l'af-

firmative au milieu du XVIII^e siècle, et a eu peu de sectateurs. Jacotot a défendu de nos jours la même opinion, sans plus de succès.

Cette question, suivant nous, n'est un problème que parce qu'elle est mal posée. L'intelligence est bien une propriété générale, la même pour tous les hommes, c'est-à-dire que chacun est doué des mêmes facultés qui servent l'intelligence; mais ces facultés n'acquièrent toute leur énergie qu'autant qu'il y a un motif puissant pour exciter leur activité. Si l'intérêt qui nous porte à acquérir la connaissance est faible, nous ferons peu d'efforts pour rechercher la vérité. Si, au contraire, l'objet de nos recherches nous intéresse vivement, l'entendement déploiera toute sa puissance. Il ne faut donc pas séparer l'intelligence des motifs qui la font agir: c'est de ces motifs que l'entendement reçoit son impulsion. Lorsque deux individus ne réussissent pas également dans le même emploi de leur intelligence, ce n'est pas que cette intelligence ne soit pas à peu près égale dans chacun d'eux, mais c'est parce que ce qui fait le charme des occupations intellectuelles de l'un, occasione un ennui insupportable à l'autre: ils n'emploieront donc pas également tous deux les ressources de leur entendement sur le même objet, et de là résulteront nécessairement des différences dans le produit de leur travail.

D'après ces considérations, nous regardons l'intelligence comme une faculté générale pour l'homme: elle est à l'esprit ce que la mobilité est au corps. Comme tous les hommes sont doués d'activité, tous également ont reçu l'intelligence pour exercer leurs penchans. Mais l'activité de l'entendement, comme celle de la mobilité, seront toujours relatives aux motifs qui les portent à agir. Enfin, ce ne sont ja-

mais les forces intellectuelles qui diffèrent sensiblement entre les hommes, mais l'énergie des causes qui suscitent leur activité. C'est la force des penchans, et non celle de l'intelligence, qui fait les grands hommes.

Enfin, l'intelligence est moyen d'action, et non cause d'action. Le sentiment est le mobile antérieur qui met en jeu toutes nos facultés : c'est pourquoi l'intelligence n'a de puissance que par l'énergie des sentimens qui nous dominent. Qui n'a reconnu par-soi-même combien plus on vaut dans l'excitation passionnée que dans l'état de calme et d'atonie; combien on acquiert, par la passion, de puissance intellectuelle, d'inspiration artistique, d'habileté, d'adresse, et de force musculaire; combien tout ce qui se fait avec goût, avec amour, est supérieur à ce qui se fait avec indifférence et répugnance? L'intelligence, comme toutes les autres facultés, reçoit donc sa perfection de la force des penchans stimulés par l'imagination. Il semblerait que chaque disposition a sa marche particulière, qu'elle se combine intérieurement par des moyens qui lui sont propres : le danseur de corde, le grand calculateur, l'historien distingué, l'habile musicien, etc., ont chacun une méthode appropriée au genre qu'ils exercent par inclination; tous parcourent rapidement quelques suites d'opérations intellectuelles qu'ils ne connaissent pas, et où est le secret de leur talent.

Etudes de l'Homme, par Bonstetten.

SECTION II.

DE L'IMAGINATION CONSIDÉRÉE DANS LA VIE SPIRITUELLE.

Elle accroît la puissance de l'ame. Son action sur les perceptions. Elle reproduit aux regards de l'esprit l'objet de nos pensées, crée l'idée de puissance, anime les êtres qu'elle invente, et nous trace ce que nous devons faire. Ce que serait l'homme privé de l'imagination.

277. L'Imagination, dont nous avons déterminé la nature et signalé les effets dans la vie sensitive (246), joue encore un rôle plus important dans la vie spirituelle.

Nous ferons remarquer l'influence qu'elle exerce dans des cas particuliers, lorsque nous nous occuperons des fonctions qui y donnent lieu. Ici, nous allons montrer comment, en général, elle agit sur l'esprit.

L'imagination semble être une force qui vient se réunir à l'ame spirituelle pour en accroître la puissance et l'énergie.

Si nous suivons la marche de l'imagination dans la vie de l'esprit, nous la verrons agir tantôt comme auxiliaire, et tantôt comme directrice.

Comme auxiliaire, l'imagination se mêle souvent à nos perceptions, et nous dédommage de l'insuffisance de l'action sensitive. Nous voyons, par exemple, marcher un inconnu; nous distinguons à peine quelques traits de sa personne; nous savons tout au plus que c'est un homme, et non pas une femme. Quelqu'un nous le nomme, et il se trouve être un individu de notre connaissance. Nous voyons aussitôt tous les traits de son visage, parce que nous les imaginons; et notre vue distingue des détails que nous n'avions pas aperçus. Cela est si vrai, que nous ne pouvons plus retrouver, dans ce que nous voyons réellement, les traits informes que nous avions vus

d'abord. La perception agit matériellement sur l'organe; et lorsque cet organe, déjà touché au-dehors par l'objet même, est encore excité au-dedans par l'action du sentiment, il agit avec plus d'intensité.

Si l'homme adulte pouvait tout-à-coup ne voir que ce qu'il voit matériellement, il serait fort étonné du peu que la perception lui donne en réalité, et de tout ce que l'imagination sait faire de ce peu. Voilà pourquoi l'art d'observer est si rare : c'est qu'il ne suffit pas de voir, il faut encore deviner, c'est-à-dire compléter ce que la perception laisse toujours d'incomplet, ce qui le plus souvent ne se fait que par l'imagination. C'est ainsi qu'avec le secours de cette faculté, nous pouvons, par la vue, juger des formes et des distances; la perception ne pouvait les percevoir par ses seules forces. Nous entendons un bruit dans les oreilles, et nous le croirions un effet propre de l'organe, si la vue ne nous faisait juger qu'il est occasioné par l'objet que nous apercevons : c'est l'imagination, dans ce cas, qui place hors de nous l'objet de la perception que nous avons jugée être dans nos oreilles.

L'imagination non-seulement se sert d'un sens pour suppléer à l'insuffisance de l'autre; elle embrasse encore simultanément de vastes perspectives, et groupe toujours, malgré la volonté qui la dirige, autour de l'objet principal sur lequel elle se fixe, plusieurs des accessoires dont il se trouve entouré. Cette liaison s'établit et persiste dans l'organe de la pensée, et la copie qu'elle produit se trouve disposée comme le tableau original l'était au-dehors. Si l'un des accessoires vient ensuite à se reproduire isolément à l'action des sens, il déterminera l'apparition imaginative plus ou moins vive du tableau entier. De même, si le tableau principal se représente seul ou [illegible] nouveaux accessoires, il réveillera l'i-

mage des premiers. C'est à ce pouvoir de l'imagination que nous devons les signes de nos idées et de notre mémoire.

Le pouvoir que nous donne notre imagination de reporter notre pensée sur l'objet principal, quand nos sens ne sont frappés que par des objets accessoires, nous sert pour connaître ce qui ne nous affecte pas encore, ou pour prévoir ce qui doit arriver. C'est ainsi que, par l'ordre constant qui règne dans l'univers, nous pouvons, par des effets, juger des causes, ou par les causes prévoir les effets : nous apprenons, par exemple, que là où il y a de la fumée, il y a du feu; que l'obscurcissement subit du soleil en plein jour, manifeste une éclipse, etc. De même, lorsqu'un objet vient frapper nos regards, nous en jugeons la nature et les propriétés les plus intimes sur la simple apparence, lorsque nous sommes habitués à les remarquer. Le médecin lit dans un signe extérieur les pronostics et les diagnostics des maladies; le chimiste dira, à la simple inspection d'un minéral, quel est le nombre, quelle est la nature des élémens qui le composent; le peintre embrassera d'un coup d'œil tout l'effet d'un tableau, d'une perspective, etc. : tous croient voir et sentir immédiatement ce qu'ils imaginent, jugent, comparent, tant l'habitude a rendu ces opérations faciles, promptes et assurées. Il résulte de là que l'ame vivement émue voit ce que la perception ne lui montre pas, et cela arrive chaque fois que la partie que l'imagination ajoute à la perception, n'en est pas le complément réel. De là tous les faux jugemens que l'on attribue à l'imagination, toujours vrais pour celui qui les forme, mais faux pour les personnes qui ne voient que la réalité. Quels rapports, quels liens existe-t-il entre les apparences externes et superficielles qui nous

ont toujours frappés, et ces qualités qui se sont dévoilées, dans certains cas seulement, à nos expériences? De ce qu'elles sont associées à notre imagination, s'ensuit-il qu'elles soient immédiatement liées au-dehors? Ces mêmes apparences ne peuvent-elles pas se retrouver dans des composés essentiellement différens, ou manquer dans des substances qui sont d'ailleurs parfaitement semblables? Quelle erreur, si nous concluons, par habitude, l'identité dans le premier cas, et la diversité dans le second; si nous jugeons de l'or par la couleur jaune, de la douceur du sucre par la blancheur, etc.!

Jusqu'à présent nous avons vu l'imagination venir se mêler aux perceptions réelles, et les modifier; mais elle va plus loin encore, soit par sa seule activité, soit qu'elle soit mise en jeu par les fonctions vitales ou par les maladies. Elle a le pouvoir, sans l'action des sens, de reproduire aux regards de l'esprit l'objet de nos pensées; elle le représente avec toute l'énergie de la perception, et de la même manière que s'il était en présence de nos organes sensitifs : ainsi, le son des cloches que l'on croit entendre quand elles ne sonnent plus; les flammes, les visions de toute espèce qui se présentent à nous dans l'obscurité; les vertiges, la folie, sont une preuve convaincante de la force de cette faculté, et montrent jusqu'à quel point elle peut imiter la perception. L'individu ne prend aucune part à cette action; il est affecté, poursuivi, entraîné par des images, des idées qui l'assiègent avec opiniâtreté. Leurs teintes particulières, la force des passions qui s'y joignent, les rapports qu'elles ont avec la satisfaction de nos besoins naturels ou d'habitude, la périodicité qui concourt avec le sommeil et le réveil, avec le jeu alternatif des organes de l'appétit, sont autant d'in-

dices qui peuvent nous éclairer sur la nature et le siége de leurs causes productives, ou du moins sur l'analogie, la correspondance étroite, qui lient les opérations de l'intelligence à l'imagination.

Lorsque l'imagination entre en activité pour reproduire une perception, elle n'agit pas seulement sur le cerveau; il paraît qu'elle excite encore les organes qui nous ont transmis la perception : ainsi, par exemple, lorsque nous voulons nous représenter un objet, nous fermons les yeux, et cependant l'image nous paraît peinte sur la rétine. Si nous imaginons quelques sons, nous éprouvons un certain bruit dans les oreilles. Cherchons-nous à nous représenter le goût de quelque substance, il se fait alors dans les papilles nerveuses une légère constriction qui fait couler quelquefois la salive plus abondamment dans la bouche. Enfin, portons-nous notre pensée sur des objets qui peuvent réveiller la concupiscence, aussitôt les organes générateurs entrent en érection. Il en est de même des douleurs internes: l'idée seule qui nous les rappelle nous fait frissonner. Mais si l'idée n'a rien de sensible, l'action paraît se concentrer dans le cerveau.

Enfin, l'imagination peut non-seulement reproduire les objets, mais même le temps et les lieux. Elle peut rassembler dans le même tableau le passé, le présent et l'avenir, et nous les faire voir d'un seul et même coup d'œil, sans que nous puissions en saisir la différence.

Si elle se borne à examiner le présent, quelle que soit la perception que nous recevions, elle commence par la modifier et lui donner plus ou moins de vivacité; elle fait plus, elle y ajoute toujours quelques nouveaux rapports, quelques idées accessoires, qu'elle crée à l'instant, et qui n'ont rien de commun

avec l'idée première qui devrait résulter de l'impression qu'a reçue le sens qui nous la transmet.

L'imagination, franchissant les limites dans lesquelles l'observation est renfermée à l'égard de ce qui existe actuellement, nous présente la peinture d'objets qui sont supposés exister, quoique nous ne les ayons point observés : ainsi, sans avoir vu Moscou ou Constantinople, on s'en fait une idée; les discours d'autrui dirigent notre imagination dans la combinaison qu'elle forme.

Si l'imagination se reporte sur le passé seul, et que les objets nous soient connus, elle se réunit au souvenir; elle forme un tableau qui diffère, à plusieurs égards, de ce que les objets sont réellement par la grandeur, les distances ou l'arrangement des parties.

Quoique les choses ou les évènemens soient arrivés dans des temps éloignés, l'imagination les retrace comme présens à l'esprit : par elle nous voyons la bataille de Cannes se donner sous nos yeux; nous suivons Alexandre dans ses courses triomphales; nous voyons Marc-Aurèle faire le bonheur du monde.

Si, enfin, l'imagination se lance dans l'avenir, elle le crée, le rapproche de nous, et le met sous nos yeux. En prêtant une existence anticipée à ce qui n'est point encore, elle devient pour nous le moyen de la prévoyance. L'avenir est la série des perceptions qui nous apparaissent comme devant suivre celles qui sont présentes; or, de même que l'imagination forme l'idée du temps futur, elle forme aussi celle de tout ce qui s'y rapporte. Disciple de la mémoire, la prévoyance forme ses tableaux sur le modèle du passé; elle attend des mêmes causes les mêmes effets; c'est à l'aide de l'expérience qu'elle s'élève dans l'avenir.

C'est parce que l'imagination porte ses regards dans l'avenir, et réalise tout ce qu'elle prévoit, qu'elle devient le principe de l'espérance qui nous soutient, ou du désespoir qui nous abat. Mais félicitons-nous de ce que la nature a voulu que l'imagination eût une pente bien plus grande pour espérer que pour céder au malheur: c'est par son secours que le courage renaît, et que les forces instinctives, secondant les forces intellectuelles, font un effort sur nous-mêmes, qui nous met en état de ne pas rendre illusoires les promesses de l'espérance.

En combinant diversement les élémens de ce qui est, en écartant tout jugement sur l'existence ou la non-existence réelle, l'imagination crée l'idée du possible, qui engendre celle de puissance. Dans toutes les idées de puissance, la pensée réalise en quelque sorte d'avance les résultats qu'elle prévoit. Par ce pouvoir, l'imagination, devenant l'interprète et l'organe des lois éternelles du vrai, trace le tableau de ce qui devrait être; elle forme toutes les idées de ce que nous appelons des lois; elle forme la notion des principes sociaux sur les élémens qui résultent de nos facultés, de nos besoins, de nos penchans; elle marque à l'homme sa destinée, à chaque objet sa fin et son emploi, aux talens leurs méthodes.

L'imagination peut animer les êtres qu'elle crée, et les croire existans. C'est ainsi qu'elle personnifie les abstractions du langage figuré, les illusions des poètes, les expressions mystiques, etc; nous pouvons nous persuader que nous les voyons, que nous les touchons, que nous leur parlons, et que nous pouvons en être affectés. Notre penchant naturel pour le merveilleux, notre crédulité, rendent ces représentations de l'imagination faciles et fréquentes, surtout aux enfans, aux femmes, aux hypochondriaques,

et à toutes les personnes simples et ignorantes. La pensée s'attache à des mots comme à des êtres réels, elle les réclame, elle les appelle sans cesse, ne peut se passer d'eux, ni sortir de leur enceinte. Ainsi voyons-nous les personnes accoutumées à se repaître de chimères, repousser opiniâtrément tous les produits de la raison éclairée, comme des élémens hétérogènes à leur nature.

Si son objet a pour but le beau, l'imagination prend dans la nature ce qu'il y a de plus riant et de plus aimable, pour embellir le sujet qu'elle manie; elle produit l'idéal, elle montre l'infini. Tout lui devient propre dès qu'elle peut s'en servir pour paraître avec plus d'éclat; dès qu'elle peut satisfaire nos goûts, nos penchans, nos passions.

Conseillère de notre volonté, l'imagination lui présente ce qu'elle doit préférer; elle lui propose des moyens d'exécution. Dans la conduite ordinaire de la vie, l'imagination, en effet, nous trace les divers partis à prendre au moment où nous voulons agir; elle nous ouvre les routes diverses qui peuvent conduire à nos desseins. C'est par son secours que nous nous appliquons ce que nous remarquons dans les autres.

Enfin, sans l'imagination, l'état de l'homme, sur la terre, serait stationnaire comme celui des brutes. Source d'inquiétude lorsqu'elle ne sait pas se modérer, principe d'activité lorsqu'elle se développe avec méthode, cause du bonheur ou du malheur, selon qu'elle est plus ou moins réservée, prudente et sage dans ses conceptions, elle fixe presque à elle seule le prix de tous les intérêts de la vie.

Des Signes et de l'Art de penser, par Degérando. — *Recherches sur l'Imagination*, par Bonstetten.

SECTION III.

DE LA MÉMOIRE.

Se reproduit à volonté. Condition pour que cette reproduction ait lieu. Réminiscence. Différence entre la mémoire et la perception. Caractère d'une bonne mémoire. Mémoire mécanique. Ses rapports avec la sensibilité et l'imagination. Mémoire artificielle.

278. Tous les faits dont nous acquérons la connaissance, ne restent pas constamment en présence de la conscience; ils disparaissent pour faire place à d'autres. Mais ils ne sont pas pour cela perdus pour nous : nous pouvons, suivant le besoin que nous en avons, les reproduire à volonté, et c'est cette reproduction volontaire que l'on appelle Mémoire. La mémoire est au souvenir ce que l'activité est à la passivité.

Pour que la mémoire puisse rappeler une idée, il faut, 1° que cette idée ait été bien saisie par l'attention active, et qu'elle ait pour nous de l'intérêt; 2° qu'il n'y ait aucun vice, dans l'organe central, qui empêche le concours de son action. Si le cerveau était dans un état de maladie, qu'il fût mal développé, ou qu'il n'eût pas encore acquis son développement, ou enfin qu'il eût perdu son activité par l'âge, le rappel volontaire n'aurait pas lieu.

Lorsque toutes les conditions voulues pour produire le rappel sont réunies, la mémoire l'opère quand la volonté le commande, en faisant un effort auquel l'organe obéit; il semble prendre dans un plus faible degré le même mouvement qu'il avait antérieurement pour produire l'idée.

Cependant il arrive quelquefois que nous faisons des efforts impuissans pour mettre en jeu la mémoire : l'organe qui lui sert d'instrument n'est pas

disposé à seconder notre volonté. C'est ainsi qu'il nous est impossible de rappeler une idée très-familière dans un moment où nous avons le plus besoin de nous en ressouvenir : tel est un mot, un nom qui reparaît sans effort à la pensée quand nous ne le cherchons plus. Dans ces cas, nous sentons bien que la chose qui ne se présente pas pour l'instant à la mémoire nous est connue, nous en conservons quelques traces, mais elles sont trop faibles pour nous rappeler à l'instant l'idée.

Ce commencement de mémoire, que l'on nomme réminiscence, paraît provenir de deux choses : on a quelquefois sur un objet toutes les idées environnantes, mais il en manque une, et c'est cette lacune qui tourmente. Quelquefois aussi, de déduction en déduction et d'association en association, on est conduit loin de son premier objet, et l'esprit se fatigue pour y revenir; nous ne sommes satisfaits que lorsque nous trouvons enfin cet objet qui nous donne de nouveau une idée parfaitement conforme à la première.

La mémoire ne résulte pas, comme la perception, d'opérations successives (252); elle n'a pas besoin d'un objet qui frappe les sens et le cerveau; elle est une opération parfaitement simple.

L'objet de la mémoire est une chose passée, comme l'objet de la perception est une chose présente.

La mémoire est toujours accompagnée de la croyance à l'existence passée de la chose rappelée, comme la perception l'est toujours de la croyance à l'existence actuelle de la chose que nous percevons au-dehors.

Pour remplir l'objet auquel la mémoire est destinée, elle devrait être facile, tenace, et prompte au rappel; mais ces qualités se trouvent rarement ré-

unies. La facilité s'allie bien à la promptitude, mais non pas à la tenacité. La mémoire est inexacte, si elle ne rappelle pas les objets tels qu'ils sont. Elle est trop lente, si elle ne réveille pas assez promptement les idées quand nous en avons besoin. Dans ces cas, elle ne nous est guère plus utile que si elle nous manquait entièrement. En général, la mémoire n'est heureuse que pour les penchans énergiques. On se rappelle peu les choses qui sont pour nous d'un faible intérêt, comme on y donne peu d'attention. Cet effet explique pourquoi on peut avoir une mémoire excellente pour certains objets, et faible ou presque nulle pour d'autres. Personne n'a peut-être la mémoire également bonne pour toute sorte de connaissances.

Les idées sur lesquelles nous avons le plus fréquemment exercé notre mémoire, sont celles qui sont devenues pour nous les plus claires, les mieux formées, les plus familières; mais elles sont devenues en même temps celles qui nous font éprouver le moins de mouvemens intérieurs lorsqu'elles sont rendues par la mémoire. Pour que ces idées anciennes reprennent toute l'énergie de la nouveauté, il faut qu'elles se modifient par une combinaison avec les idées nouvelles.

La mémoire prend de l'accroissement par la multiplication de nos connaissances: plus nos connaissances historiques, par exemple, sont étendues, détaillées et complètes, mieux nous en saisissons les rapports; plus on sait de choses, et plus on en retient.

Mais c'est surtout en classant ses idées sur un plan systématique, que l'on peut favoriser leur rappel: lorsque nous suivons la succession naturelle de nos idées, elles s'arrangent de la manière la plus con-

forme à nos habitudes d'association, et cette circonstance contribue à en faire retenir les résultats.

La mémoire est mécanique ou représentative : mécanique quand elle ne reproduit que les sons, les tons articulés ou les mots; elle est dans ce cas inhérente aux organes du mouvement; représentative quand elle nous rappelle l'idée, l'objet de la pensée. C'est cette dernière mémoire qui sert l'intelligence: quand le mot, par exemple, peint l'idée, et que l'idée peint l'objet, ces trois élémens unis dans le même faisceau se prêtent un appui réciproque dans la pensée.

La mémoire peut encore être considérée comme une faculté perceptible liée à l'imagination: elle tient, comme les perceptions, à notre organisation, et peut se perdre par l'effet des maladies. Elle peut être aussi envisagée comme purement intellectuelle, appartenant à l'esprit seul, qui reste quand la mémoire perceptible n'a plus lieu. Cet état se manifeste à l'approche d'une défaillance, ou au réveil: on ne se rappelle, dans ces momens, rien du monde extérieur, on ne trouve aucun signe pour exprimer ses idées, et cependant on a la pleine conscience d'elles-mêmes et de leur existence passée.

Comme les objets qui sont en rapport avec les idées que nous avons dans le souvenir ou la mémoire, sont des causes de rappel, et constituent les signes naturels de ces facultés, on a imaginé des signes factices analogues pour se former une mémoire artificielle : ainsi, par exemple, si on est chargé d'une commission à faire dans un lieu éloigné, pour ne pas l'oublier, il suffit de porter sur soi une chose insignifiante par elle-même, mais à laquelle on aura rattaché le rappel de la commission à faire; la seule vue de ce signe produira ce rappel.

C'est sur ce phénomène qu'est fondée la mnémonique.

Des Signes et de l'Art de penser, par Degérando. — *Observations sur la Phrénologie*, par Spurzheim. — *Etudes de l'Homme*, par Bonstetten. — *Elémens de Philosophie de l'Esprit humain*, par Dugald-Stewart. — *Œuvres complètes* de Th. Reid.— *Cours de Philosophie*, par Ahrens.

SECTION IV.

DE LA PERFECTIBILITÉ.

L'homme naît perfectible. Bornes de la perfectibilité. L'homme est-il parvenu aux limites de son pouvoir? Toutes les races d'hommes sont-elles perfectibles? L'homme se détériore, comme il se perfectionne. La perfectibilité est insensible chez les sauvages, et bien marquée chez les civilisés. A quel degré de perfectionnement l'homme peut atteindre sans le secours de ses semblables. Pouvoir de l'éducation.

279. L'homme naît perfectible, c'est-à-dire qu'il a le pouvoir de perfectionner les facultés qu'il a reçues de la nature.

Les preuves nombreuses de la Perfectibilité de l'homme éclatent de toutes parts. Quelle différence ne remarque-t-on pas entre le sauvage et l'homme policé, entre le villageois ignorant et le citadin lettré?

La perfection s'annonce dans l'espèce comme dans l'individu. D'abord on se couvrait de feuillages; puis de peaux de bêtes; puis on a tissé des étoffes de laine et de soie. L'homme a commencé à se nourrir de fruits sauvages; il y a joint ensuite la chair crue et sanglante des animaux; et ce n'est que long-temps après, qu'il est parvenu à apprêter ses mets avec la délicatesse qui est connue de nos jours. Les premières habitations ont été des forêts touffues; des huttes de terre ou de bois ont succédé au simple abri des arbres; on est arrivé à construire des maisons solides et commodes, des châteaux élégans, des palais somptueux. Les progrès dans les sciences ne sont pas moins marqués que dans les

arts : ainsi, ces vérités élémentaires de géométrie et d'astronomie, qui avaient été, dans l'Inde et dans l'Egypte, une doctrine occulte sur laquelle des prêtres ambitieux avaient fondé leur empire, étaient dans la Grèce, au temps d'Archimède ou d'Hipparque, des connaissances vulgaires enseignées dans les écoles. Dans le dernier siècle, il suffisait de quelques années d'étude pour savoir tout ce qu'Archimède et Hipparque avaient pu connaître ; et aujourd'hui deux années d'enseignement d'un professeur vont au-delà de ce que savaient Leibnitz et Newton. Qu'on médite cet exemple ; qu'on saisisse cette chaîne qui s'étend du prêtre de Memphis à Euler, et remplit la distance immense qui les sépare ; qu'on observe à chaque époque le génie devançant le siècle présent, et la médiocrité atteignant à ce qui avait été découvert dans celui qui précédait : on apprendra que la nature nous a donné des moyens d'épargner le temps, de ménager l'attention, et qu'il n'existe aucune raison de croire que ces moyens puissent avoir un terme. On verra qu'au moment où une multitude de solutions particulières, de faits isolés, commencent à épuiser l'attention, à fatiguer la mémoire, ces théories dispersées viennent se grouper dans une méthode générale, tous ces faits se réunissent dans un fait unique, et que ces généralisations n'ont, comme les multiplications d'un nombre par lui-même, d'autre limite qu'un infini auquel il est impossible d'atteindre.

Mais si nous gagnons toujours à mesure que nous marchons dans la voie de l'instruction, il est certain que nous n'arriverons pas au dernier terme des sciences : car ce qui est toujours perfectible n'est jamais parfait. La perfectibilité est à la perfection ce que le temps est à l'éternité. Dira-t-on qu'une

tendance continuelle vers un but doit enfin y conduire, et qu'une fois arrivé, on ne passera plus outre? Nous répondrons toujours qu'on n'y arrivera pas. L'idée de cette perfection absolue, à laquelle on ne peut ni ajouter ni retrancher, présente quelque chose d'inaccessible, qui la place hors la sphère de tout être borné, comme l'infini est hors des nombres, et l'immensité hors des mesures. L'indéfini, au contraire, trompe nos esprits par une sorte de rapport avec l'infini qu'il nous semble y entrevoir. Et en effet, des limites toujours mobiles, que, par la seule action de notre volonté, notre pensée peut rejeter au-delà même de sa vue, nous représentent assez bien ce qui n'aurait pas de limites, et, bornés comme nous sommes, le vague a pour nous l'apparence de l'immensité.

Cependant les progrès illimités de l'esprit humain sont renfermés dans la sphère de nos facultés. L'homme n'agit que par ses organes; il ne peut donc pas dépasser leurs forces; il ne peut pas les multiplier, comme il ne peut pas les anéantir: ainsi, selon que les organes qui président à chaque faculté sont plus ou moins développés, les effets intellectuels qui s'y rapportent s'élèvent à des résultats plus ou moins brillans. Mais comme l'homme ne peut acquérir aucun organe nouveau, qu'il ne peut donner à ses organes plus d'énergie qu'ils n'en ont naturellement, et accroître leur manière de sentir, il ne peut acquérir aucune qualité nouvelle bonne ou mauvaise; par la même raison, il ne peut en présenter moins qu'il n'en offre aujourd'hui. Sans doute, une nation, un individu, peuvent graduellement se perfectionner, en cultivant par l'exercice leurs organes et leur esprit; mais cette perfection ne peut s'étendre qu'aux choses pour lesquelles l'homme a des facul-

tés, et elle est resserrée dans des limites qui, quoique variées dans chaque individu, n'en sont pas moins réelles. Perfectionner l'esprit humain au-delà de sa sphère, serait lui créer de nouvelles facultés, de nouveaux organes, une sensibilité plus étendue, ce qui est impossible. La perfectibilité est donc déterminée par notre organisation; il n'appartient pas à l'homme de la changer : l'aveugle ne pourra pas voir, le sourd ne pourra pas entendre. L'histoire montrera toujours les hommes avec les mêmes passions, roulant dans le même cercle de sentimens et de pensées. Cette vérité est d'ailleurs démontrée par l'expérience. Si les dispositions de l'homme n'étaient pas bornées, si elles étaient susceptibles d'un développement, d'une réflexion sans limite, depuis que le genre humain existe, on lui aurait vu opérer des prodiges sans nombre, effacés sans cesse par des prodiges nouveaux; des chefs-d'œuvre succéderaient sans interruption à de nouveaux chefs-d'œuvre; rien ne se ressemblerait, puisque nous supposons que l'esprit serait susceptible d'un développement à l'infini. Or l'expérience prouve que les chefs-d'œuvre de la génération présente ne sont pas supérieurs à ceux que Rome et Athènes produisirent autrefois.

Quoique les facultés de l'homme soient bornées par son organisation, on peut penser qu'il n'a pas atteint les limites de son pouvoir, du moins dans les sciences d'observation et de réflexion. On pourrait dire même que toutes ces parties de nos connaissances sont encore au berceau, et que la vérité peut faire peut-être des progrès incommensurables avant que d'être parvenue aux limites qui sont données à l'homme. La découverte d'un instrument, d'un nouveau corps, de propriétés nouvelles dans quelques-

unes des productions de la nature, peut singulièrement agrandir le domaine des sciences, et nous empêcher de voir le terme où elles peuvent s'arrêter. Sans compter même sur ces secours extraordinaires, observons que dans les arts et les lettres les travaux sont individuels, et que dans les sciences ils se font en commun. Les seules observations d'une génération, ajoutées à celles des générations qui suivront, présenteront dans leur ensemble une masse de faits d'où il résultera nécessairement des vérités nouvelles, qui deviendront comme autant de fanaux pour diriger les hommes dans la route d'autres vérités à acquérir. Les richesses scientifiques, en effet, amassées chez tous les peuples et dans tous les âges, forment un trésor que nos contemporains grossissent du produit de leurs veilles, et que nos neveux continueront d'accroître. La marche des sciences est progressive : c'est du point où sont arrivés nos prédécesseurs que nous partons pour aller plus loin.

Sans doute, plusieurs découvertes se sont perdues, des faits et des procédés connus dans les temps reculés, sont ignorés de nos jours; mais l'avenir ne peut craindre de semblables pertes. Le génie, par les progrès de ses découvertes, a trouvé les moyens de perpétuer ses œuvres : l'imprimerie et la gravure transmettront indéfiniment les inventions précieuses; ni les ravages des conquérans, ni les révolutions intestines qui dévorent les peuples, ni les efforts des plus affreux tyrans, ne sauraient désormais anéantir les lumières. Il existe dans toutes les parties du monde, des archives où toutes les connaissances humaines ont été mises en dépôt; une seule échapperait aux barbares, qu'elle deviendrait l'arche du salut pour la contrée qui serait civilisée. L'homme ne peut plus détruire l'ouvrage de l'homme; et pour

anéantir les sciences, il faut qu'une révolution physique bouleverse le globe jusque dans ses fondemens.

De ces réflexions il résulte que l'homme manifeste sa perfectibilité par la création et le perfectionnement des arts et des sciences: ce sont les attributs de son être, comme certaines facultés industrielles sont les attributs de certaines espèces d'animaux. On a long-temps cherché quelle était l'origine des sciences et des arts: ils tiennent à la nature humaine, comme l'industrie des animaux tient à leur espèce. L'homme s'élève donc aux sciences et aux arts par le même principe que le castor construit son habitation, que le rossignol se crée une musique. Les sciences, en effet, ne sont qu'une collection de lois propres à chacune de nos facultés; elles sont le produit intime de notre organisation animique. C'est par cette raison que chez les peuples de tous les pays, de tous les climats, on retrouve l'uniformité dans les choses essentielles, quoique les habitans de ces différentes contrées n'aient pas eu de communications ensemble. L'ordre social, plus ou moins perfectionné, agrandit les moyens de perfectionnement, mais ne les produit pas.

Toutes les races d'hommes sont-elles également perfectibles? les espèces caucasienne, mogole, malaise, éthiopienne, etc., peuvent-elles parvenir au même degré de perfection? Il est certain qu'elles ne l'ont pas atteint; mais est-ce par leur nature ou par le défaut de développement, que ce perfectionnement n'a pas eu lieu? Pour prononcer sur cette question, il aurait fallu étudier à part ces races, et elles n'ont pas été examinées avec assez de soin pour que nous puissions prononcer avec certitude si la grande différence que nous trouvons entre les espèces résulte de la constitution même, ou des causes phy-

siques et sociales qui ont plus ou moins d'influence sur le développement des facultés humaines. Cependant il paraît probable que ce défaut de perfectionnement tient plus à l'imperfection du système social qu'à toute autre cause.

L'homme peut se détériorer, comme il peut se perfectionner. En sortant des mains de la nature, nos facultés ne sont encore que des instrumens passifs; il faut qu'il se présente des circonstances propres à nous porter à nous en servir, et à les faire sortir de leur engourdissement. C'est l'exercice qui les élabore, les perfectionne, les développe: la perfectibilité n'est que le résultat de l'activité.

Chez les nations sauvages, qui ont peu de besoins, et où les besoins sont purement organiques, la perfection doit être insensible, et c'est aussi ce qu'on a observé dans les peuplades errantes: comme elles n'éprouvent que les simples besoins de l'animalité, elles n'ont que les connaissances grossières qui s'y rapportent, et nul désir d'en acquérir d'autres.

Dans les sociétés civilisées, au contraire, les besoins sont en plus grand nombre et d'un autre genre: l'homme doit donc s'éclairer davantage et plus promptement, puisque, outre ses ressources particulières, il a l'expérience et les découvertes de ceux qui l'ont précédé, et tous les motifs que les plus grands intérêts peuvent offrir aux passions. Par une conséquence du même principe, la masse du peuple des nations policées, obligée de travailler pour vivre, est toujours restée stationnaire dans le cercle des idées relatives à un besoin aussi impérieux; sa situation l'a sans cesse écartée de l'action de cette perfectibilité, dont le type est dans tous les hommes. Les sciences, les arts, n'ont généralement jeté d'éclat que pour ceux et par ceux à qui le rang

et la fortune ont permis de donner une partie de leur temps à l'instruction.

Pour connaître le degré de perfectionnement que l'homme peut acquérir par lui-même, il aurait fallu pouvoir observer les hommes qui n'auraient jamais eu de communication avec aucun de leurs semblables. Mais l'homme ne naît ni ne vit isolé : toujours il participe plus ou moins au degré de perfection où était l'espèce humaine au moment de sa naissance. Nous avons, à la vérité, l'exemple d'enfans et de jeunes gens des deux sexes qui ont été rencontrés dans les forêts, où ils paraissaient avoir existé plus ou moins de temps seuls ; mais ces individus ont nécessairement vécu avec des hommes, au moins dans leur premier âge, et sous ce rapport, si nous les prenions pour terme de comparaison, ils nous donneraient une trop haute idée du degré de perfection auquel peut atteindre l'homme absolument et totalement livré à lui-même. D'une autre part, on a remarqué que presque tous ces enfans ainsi séquestrés de la société devaient ou s'être perdus par stupidité, ou avoir été abandonnés ou égarés exprès par leur famille, parce que les vices de leur organisation, comme nous l'avons dit ailleurs, faisaient désirer d'en être débarrassé : ainsi, sous cet aspect, ils pourraient nous faire tomber dans une erreur contraire à la première, en nous portant à trop restreindre ce développement de l'homme isolé. D'ailleurs, aucun d'eux jusqu'à présent n'a été observé avec les précautions nécessaires et les détails suffisans : nous ne pouvons donc tirer aucune conclusion décisive de ces faits.

Mais si nous n'avons aucun moyen bien direct de savoir jusqu'à quel point de développement arriverait notre intelligence par ses propres forces et sans

le secours de nos semblables, nous en avons un bien facile de reconnaître le terme qu'il lui serait certainement impossible de dépasser et même d'atteindre. Il ne suffit pas de jeter les yeux sur les hommes qui composent les sociétés les moins avancées en civilisation : car les plus bruts, entre les sauvages, doivent beaucoup à leurs semblables, et en ont reçu un grand nombre d'idées. Or, quiconque réfléchira un moment sur l'énorme différence entre apprendre et inventer, surtout pour un être qui ne sait encore rien, pas même se servir de son esprit, sentira qu'à dispositions égales, l'homme qui n'aurait de ressources qu'en lui-même, resterait encore bien loin en arrière du faible degré de perfectionnement du sauvage le plus stupide. Cette simple réflexion suffit pour faire sentir de quel triste état le genre humain est parti; et nous pouvons juger combien il a fallu de temps et de peines pour l'amener à celui où nous le voyons, puisque nous avons continuellement sous les yeux l'exemple de l'extrême difficulté avec laquelle nous découvrons la vérité qui paraît la plus simple, et de celle avec laquelle la masse des hommes reçoit des améliorations qui semblent très-aisées et presque inévitables.

Cette incapacité de l'homme dans l'état primitif ne consiste pas seulement dans le peu d'étendue de ses connaissances, mais principalement dans la lenteur et la difficulté des opérations intellectuelles, au moins de toutes celles qui ne sont pas habituelles : il n'en fait qu'un petit nombre, toujours les mêmes, celles qui sont nécessitées par ses besoins indispensables. Ces besoins renaissent sans cesse; les combinaisons d'idées qui s'y rapportent sont continuellement répétées, elles deviennent bientôt très-faciles et très-rapides; mais toutes les autres restent dans

un engourdissement total, et par conséquent d'une difficulté extrême; il faut, pour les en tirer, le secours de la société: ce n'est que dans ce cas qu'elles se varient à l'infini, qu'elles donnent naissance à de nouveaux besoins, et qu'elles se combinent dans chaque individu d'une manière qui lui est propre. De cette combinaison toujours croissante résulte la perfectibilité.

C'est pour en accélérer le développement que nous recourons au pouvoir de l'éducation, ou moyen de développer les facultés humaines. Par elle, nos facultés croissent comme par enchantement; nos sens deviennent plus propres à former des perceptions; le tact, la vue, l'ouïe, l'odorat, convenablement exercés, peuvent mieux percevoir les qualités cachées des objets, et nous facilitent les moyens d'en découvrir les rapports; les idées convenables naissent en foule; nos sentimens s'épurent, notre raison s'éclaire; nous pouvons profiter et nous enrichir presque dans un instant de l'expérience que les générations qui nous ont précédés, ont acquise en parcourant les siècles. Ainsi, si la nature nous donne l'aptitude d'apprendre, nous devons aux soins de l'homme l'art de nous en servir pour apprendre promptement et bien les choses qu'il nous importe de savoir: l'éducation achève l'homme.

Encyclopédie méthodique : Logique, mot Beau. — *Essai des Principes élémentaires d'Education*, par Spurzheim. — *Œuvres complètes de* Th. Reid.

SECTION V.

INFLUENCE DE L'HABITUDE SUR LES FACULTÉS DE L'ESPRIT.

Comment s'établit cette influence. Son effet. Distinction entre les actes qui proviennent de l'habitude, et ceux qui appartiennent à la constitution de l'individu. Action de l'habitude dans les différens âges de la vie.

280. L'habitude (230) se réunit à la vie spirituelle quand nous opérons d'abord par l'effet de la réflexion, et que nous répétons fréquemment le même acte : alors l'opération nous devient si familière, que nous n'avons plus besoin de la réfléchir; nous la faisons par le seul effet de l'habitude. Ainsi, au premier instant de l'existence, l'homme ne peut former le désir de se mouvoir; il ne sait pas même s'il a un corps. Cependant les objets font des impressions sur lui; il éprouve des sensations agréables ou désagréables. Intéressé par le plaisir ou la douleur, il compare les états où il se trouve successivement; il observe comment il passe de l'un à l'autre, et il remarque son corps et les principaux organes qui le composent : alors il apprend à rapporter à lui-même les affections qu'il reçoit; il sent en lui ses plaisirs, ses peines et ses besoins; il cherche à agir pour les satisfaire.

Mais ses mouvemens sont incertains : il faut que l'habitude lui ait appris l'art de coordonner telle ou telle contraction avec telle ou telle autre, pour produire tel ou tel mouvement, ou pour prendre telle ou telle attitude; jusque là il tâtonne, il vacille, il chancelle, il tombe; ses réflexions sont faibles, il hésite, il doute. La renaissance des mêmes besoins détermine les mêmes opérations, et elles se font avec moins d'incertitude et de lenteur; puis, se reproduisant de nouveau par les mêmes causes, il ne

reste plus d'hésitation dans la pensée, plus de tâtonnemens dans les mouvemens. C'est ainsi que les besoins suscités par les penchans, par le caractère des impressions qui nous affectent, et par la position où nous nous trouvons, produisent d'un côté une suite d'idées, et de l'autre une suite de mouvemens correspondans. La réflexion veille donc à la naissance des habitudes et à leurs progrès; mais à mesure qu'elles se forment, elle les abandonne à elles-mêmes : et c'est alors que l'être sensible touche, voit, marche, agit, sans avoir besoin de réfléchir sur ce qu'il fait. Par-là, toutes les actions de l'habitude sont autant de choses soustraites à la réflexion; il ne reste d'exercice à celle-ci que sur d'autres actions qui se déroberont encore à elle si elles tournent encore en habitude.

L'habitude, dans la vie spirituelle, se forme donc par une attention suivie de l'entendement, par une adhésion constante de la volonté, et par le concours de l'action. Ce n'est que lorsqu'elle a été entièrement contractée, qu'elle s'exécute sans le concours de l'intelligence, et devient ainsi purement machinale. Mais il a fallu plus ou moins de travail pour amener nos facultés volontaires à ce point. Ainsi, par la fréquence des impressions que font sur nous la vue des caractères, des lettres, le son des mots d'une langue, le sens qu'ils expriment, nous acquérons une telle facilité, que, sans plus nous occuper de l'union de ces différentes affections, nous lisons, nous parlons, nous comprenons cette langue. Il en est de même pour apprendre à chanter par musique, à jouer d'un instrument : celui qui s'exerce à cet art est d'abord occupé du soin d'unir la perception du son qu'il tâche de rendre, à l'impression qu'il reçoit du caractère qui le distingue, et de porter ses doigts

en tâtonnant sur les touches de l'instrument : ce n'est qu'après des essais plus ou moins répétés, en raison du degré d'action qu'il donne à ce travail, et des dispositions plus ou moins heureuses de la part de l'entendement et de l'organe, que la voix et la main obéissent à une seule volition, sans exiger désormais aucune attention particulière donnée à la vue des signes, à la position de la main, ou à la recherche des touches de l'instrument.

En général, plus un effort est répété, plus la conscience que nous en avons s'affaiblit, et finit par disparaître : ainsi, les mouvemens de notre œil pour se porter sur différens objets, s'exécutent avec une promptitude et une facilité telles que nous ne nous apercevons plus de l'action volontaire qui les dirige, et que nous méconnaissons absolument les fonctions qui tirent leur source de la résistance qu'il a fallu faire pour la produire. On ne distingue plus, dans ce cas, les actes volontaires des actes forcés, les actions de l'intelligence des opérations de l'instinct, la faculté de sentir de celle de percevoir; et lorsque nous voulons ensuite distinguer ces facultés, l'habitude, qui tend toujours plus fortement à les confondre, nous les montre insensiblement unies jusque dans leur berceau. Cependant cette union n'empêche pas peut-être que les opérations intellectuelles ne s'exercent volontairement dans les actes de l'habitude : nos pensées se succèdent avec une telle promptitude, qu'il est impossible de les remarquer. Voici un exemple qui paraît confirmer cette allégation : Lorsqu'un faiseur d'équilibre balance sur son doigt une baguette verticale, il faut non-seulement que son attention soit en jeu, mais que l'œil se fixe constamment sur cet objet. Il est évident que la partie du corps sur laquelle la baguette s'appuie, n'est jamais

dans un repos parfait; car si cela était, elle ne tomberait pas moins qu'elle ne le ferait sur une table où on la placerait dans la même situation. Il faut donc que le bateleur surveille toutes les déviations de la ligne verticale pour remettre la baguette en équilibre. Qu'un homme parvienne à porter ainsi une baguette, c'est déjà une chose assez remarquable; mais qu'il puisse en tenir deux ou trois en équilibre sur différentes parties du corps, et en même temps se balancer lui-même sur une corde ou sur un fil de fer, cela tient du prodige. On ne peut dire, dans ces tours, que l'esprit partage son attention dans le même instant à ces différens équilibres : car ce n'est pas de l'attention seule qu'il s'agit, mais encore du regard. Nous sommes donc conduits à penser que l'attention et le regard se dirigent successivement sur ces différens objets; et dès-lors il faut convenir que ces changemens de pensées s'exécutent avec une étrange vîtesse, puisque l'effet est sensiblement le même que si ces actes s'exécutaient d'une manière simultanée.

Ce fait prouve la possibilité d'exécuter une suite d'actions volontaires sans en conserver le souvenir. Ici, les mouvemens ne se succèdent point dans un ordre régulier comme ceux du joueur de clavecin: ils sont nécessairement déterminés par les circonstances accidentelles qui peuvent et doivent varier à l'infini chaque fois que l'expérience est répétée.

La dextérité des joueurs de gobelets fournit plusieurs exemples du même genre : il n'est point, en effet, de tour de passe-passe qui ne suppose que l'observation, la pensée et la volonté soit en activité. Les mouvemens se font sous les yeux de l'assemblée, dans un intervalle de temps si court, qu'il

ne suffit pas aux spectateurs pour que l'attention les grave dans leur mémoire.

Les habitudes s'enchaînent comme les idées s'associent entre elles. Si les deux mains ont coutume d'agir ensemble pour quelque travail, lorsqu'on en remue une, l'autre se met aussitôt en jeu comme machinalement. Les premiers mots d'une pièce de vers, d'une chanson, rappellent le souvenir du surplus ; le commencement d'un air suffit souvent au musicien pour le mettre sur la voie de la suite, etc.

Le résultat de l'habitude est d'abord de faciliter, puis d'agrandir les opérations de la faculté qu'on exerce le plus, et de la rendre dominante ; ainsi, suivant le genre d'occupation auquel on se livre, on prend un caractère analogue à cette habitude : par exemple, l'habitude des sciences et des beaux-arts adoucit et apprivoise pour ainsi dire le caractère ; l'habitude d'une vie sobre et réglée fait détester la débauche et le libertinage ; enfin, l'effet de l'habitude est de modifier en nous d'une manière utile ou funeste les dispositions fondamentales et originelles de chaque être, d'en substituer de nouvelles plus constantes quoique absolument opposées ; de sorte que cette faculté agit ensuite comme cause première, fait le fondement d'un nouvel individu, devient une seconde nature, tellement que ce que nous prenons pour disposition naturelle n'est souvent qu'une première coutume, qu'une longue habitude.

Cependant il est un moyen facile de distinguer ce qui est disposition primordiale de ce qui est habitude : ce qui est acquis par l'habitude, peut se perdre par des actions contraires ; mais ce qui tient à la constitution, au caractère de l'individu, à sa nature particulière, ne se perd jamais, et résiste à toute l'influence de l'habitude ; il en est la limite.

Il est des personnes disposées à contracter plus rapidement, et d'autres à conserver plus long-temps les habitudes : le jeune homme les contracte plus facilement que le vieillard; l'homme réfléchi a le même avantage sur l'homme léger; et celui qui mène une vie sédentaire, sur celui qui vit dans la dissipation.

Rapports du Physique et du Moral, par CABANIS. — *De l'Habitude*, par MAINE-BIRAN. — *Dictionnaire des Sciences médicales*, mot HABITUDE. — *Recherches sur la Nature et les Lois de l'Imagination*, par BONSTETTEN. — *Elémens de Philosophie de l'Esprit humain*, par DUGALD-STEWART. — *Des Dispositions innées de l'Ame et de l'Esprit*, par le docteur GALL. — *Histoire naturelle* de BUFFON. — *Traité des Passions*, par ALIBERT.

TITRE TROISIÈME.

Objets des opérations de la Vie spirituelle.

Les objets des opérations de l'esprit sont les idées et les sentimens.

CHAPITRE PREMIER.

Des Idées.

Ce que l'on entend par idée et pensée.

281. On appelle Idée, Pensée, un objet qui occupe l'esprit, et qui se représente dans le cerveau comme existant par lui-même.

Penser est l'action de l'ame lorsqu'elle agit sur les idées : c'est une opération permanente de l'esprit. Nous pensons continuellement à quelque chose, soit que nous le voulions ou que nous ne le voulions pas; mais nous avons la faculté de diriger nos pensées sur des objets de notre choix.

Nous n'avons pas conscience du moment où nous

avons commencé à penser; il nous semble que nous avons toujours eu l'esprit rempli d'idées.

Examinons les idées sous le rapport, 1° de leur nature, 2° de leurs espèces, 3° de leur communication par la tradition, 4° de leurs liaisons, 5° de leurs expressions.

SECTION PREMIÈRE.

NATURE DES IDÉES.

Les idées sont simples affections de l'ame.

282. Les Idées ne représentent pas les objets de notre croyance : elles ne sont que des moyens de conception, que la pensée sous une forme déterminée.

De ce que les mots, les signes, sont, pour la pensée, des instrumens, des matériaux indispensables, il ne s'ensuit pas, comme le dit Condillac, que les idées ne consistent que dans les signes, et n'ont pas d'autre existence. Le signe et la chose signifiée seront toujours deux choses différentes, mais qui forment entre elles une association intime : l'idée naît, et le signe se forme sur elle; le signe suit, et ne précède pas l'idée.

La nécessité de matérialiser, pour ainsi dire, l'affection, en employant pour l'exprimer des termes impropres, a fait commettre sur la nature des idées de grandes erreurs aux anciens, qui ont trouvé quelques sectateurs parmi les modernes. Au lieu de considérer l'idée comme une affection de l'ame, ils ont posé en principe que tout acte de la pensée ne peut avoir lieu sans un objet réellement existant et distinct de l'être pensant. Les idées qui proviennent des sens peuvent s'expliquer par cette opinion; mais comment pourra-t-on en faire l'application aux idées abstraites,

ont une force affective bien supérieure. Dans l'exercice du tact, l'individu n'est en quelque sorte modifié que d'une manière locale; mais dans l'exercice du goût, lorsqu'il est surtout déterminé par le besoin, l'affection devient presque générale et plus complexe: c'est là l'effet que produit l'estomac sur le sens du goût; la faculté sensitive prend un ascendant supérieur, et l'action motrice s'affaiblit dans le même rapport.

Nos perceptions se modifient par l'habitude et par les causes qui influent sur la sensibilité: ainsi, la perception que l'on a en voyant, en entendant, en touchant une chose que l'on a déjà vue, entendue, touchée, n'est pas la même que lorsqu'on l'éprouve pour la première fois. On perçoit bien différemment un objet quand il nous est indifférent, que lorsqu'il nous intéresse par goût ou par besoin, ou que l'imagination vient se mêler à l'action des sens, ce qui arrive fréquemment.

Des Signes et de l'Art de penser, par Degérando. — *De l'Idéologie*, par Destutt de Tracy. — *Leçons de Philosophie* de Laromiguière.

§ 2.

Des Idées qui naissent des Perceptions.

Elles se manifestent à l'esprit comme les perceptions. Elles les égalent en nombre. Elles diminuent avec les sens, et augmenteraient si les sens pouvaient augmenter. Elles se conservent après la perte du sens. Idées simples. Idées composées. Emploi des sens dans les idées composées. Utilité des idées composées.

287. Les idées qui subsistent lorsque nous avons éprouvé des perceptions, se manifestent à l'esprit de la même manière que les perceptions elles-mêmes.

Il est évident que nous ne pouvons pas avoir plus d'idées sensitives que nous n'avons d'espèces de per-

ceptions; il y en a donc de cinq sortes : elles sont tactiles, visuelles, sonores, odorantes, et sapides.

Si, par quelque cause que ce soit, nous ne pouvions pas recevoir une perception, nous ne pourrions pas acquérir l'idée qui lui correspondrait : c'est ainsi que les aveugles n'ont pas l'idée des couleurs, que les sourds n'ont pas l'idée des sons, etc.

Nous ne pouvons pas acquérir d'autres idées que celles qui représentent les objets matériels : c'est pourquoi il nous est impossible d'avoir aucune connaissance de ce qui se passe dans la région intellectuelle.

Lorsqu'une idée sensitive est formée, comme elle devient une propriété de l'ame, elle se conserve sans le secours des sens. Si nous perdions la vue, l'ouïe, etc., nous n'en conserverions pas moins les idées qui sont nées par le moyen de ces organes.

Chaque sens isolé ne nous donnant qu'une espèce de perception simple, l'idée qui en résulte est de même nature que la perception; mais comme nous percevons à la fois par plusieurs sens, et qu'il s'ensuit une complication de perceptions, les idées qui en proviennent se composent comme les perceptions elles-mêmes : nous avons donc des idées simples et des idées complexes, de même que nous avons des perceptions simples et des perceptions composées. L'esprit ne voit d'abord que les idées complexes, comme il ne voit que des perceptions composées : nous ne pouvons savoir qu'il y a des idées simples, qu'en décomposant les idées complexes.

Dans les idées simples, il n'y a d'action que de la part des sens : il suffit que l'ame soit dans une situation convenable pour en recevoir le résultat, c'est-à-dire qu'elle ne soit pas occupée d'autres objets.

Dans les idées composées, ce ne sont plus les sens

qui agissent en premier ordre, c'est notre manière de percevoir : les sens ne sont dans ce cas que des auxiliaires qui viennent lui prêter leur secours; ils n'agissent plus que comme des instrumens que la volonté emploie, comme elle emploie les pieds et les mains pour exercer des mouvemens. Mais ni la conception, ni la volonté, ne résident dans ces instrumens extérieurs : c'est l'esprit seul qui forme les idées composées, et les perçoit avant que les sens ne l'en instruisent. Ce qui prouve cette assertion, c'est que certains idiots, jouissant des fonctions immédiates des sens, mais n'ayant pas les facultés intellectuelles, n'ont pas d'idées composées; tandis que ceux qui possèdent l'entendement, et qui sont privés de certains sens, acquièrent ces idées composées.

Comme les sens servent l'intelligence directement et indirectement, isolément et de concert, il s'ensuit que plus nous aurions de sens, plus les combinaisons que nous pourrions en faire se multiplieraient, et que nos idées composées s'en accroîtraient dans un rapport immense : nous aurions des perceptions qui nous sont entièrement inconnues, et nous agrandirions ainsi la somme de nos connaissances. Par la raison contraire, si nous avions moins de sens, nous aurions moins d'idées composées : car les sens qui nous manqueraient ne pourraient être remplacés directement ou indirectement par ceux que nous posséderions; et si nous naissions sans aucun sens extérieur, nous n'aurions aucune idée du monde physique.

Tous les sens ne nous servent pas indistinctement d'auxiliaires; chacun d'eux a son emploi spécial.

1° La vue sert l'intelligence dans les idées d'existence, de dimension, de nombre, de forme, de gran-

deur, d'espace de distance, de mouvement, de repos, etc. Par elle-même, la vue serait insuffisante pour nous faire acquérir ces idées, c'est-à-dire que la simple attention donnée à la perception ne les procurerait pas, quoiqu'elle suffise pour nous donner la connaissance de la lumière et des couleurs.

2° La fonction de l'ouïe, que nous avons vu nous donner immédiatement la connaissance des sons, sert médiatement à un grand nombre d'idées, et surtout à celles qui tiennent au sentiment, à la mélodie, et au langage. Mais ce n'est pas l'ouïe par elle-même et sans le secours de l'intelligence, qui produit le talent de la musique : plusieurs de ceux qui se sont adonnés à cet art, quoique ayant perdu l'ouïe, continuent à composer, et même à jouer des instrumens. Les connaisseurs aiment à lire les idées musicales; et les sourds-muets de naissance sont sensibles à la cadence. Ainsi l'on doit dire que l'ouïe est nécessaire pour entendre la musique, mais qu'elle ne la produit pas. On dit généralement que l'ouïe et la voix produisent la faculté de parler, ou les langues vocales; c'est une erreur manifeste : l'ouïe et la voix ne sont causes ni du langage naturel, ni du langage artificiel. Ces deux sortes de langages ne se bornent pas aux sons : le langage naturel s'effectue aussi par les gestes, et le langage arbitraire par toute sorte de signes écrits ou imprimés. Quelques idiots ont l'ouïe très-fine, et ils peuvent prononcer des mots; mais ils n'apprennent pas à parler. Leurs facultés ne sont pas actives, et ils n'éprouvent aucun besoin de communiquer des pensées par des signes vocaux ou des gestes. L'orateur cesse de parler, ou le flux de son éloquence dégénère en expressions incohérentes, si son intelligence vient à être troublée. Les animaux entendent, et plusieurs peuvent articuler des sons,

mais ils n'en inventent pas. Il faut donc dire que l'oreille et la voix sont nécessaires pour les langues vocales, que les hommes préfèrent parce qu'elles sont plus commodes; mais si ce moyen de communication manque, on a recours à des signes calculés pour les yeux, comme chez les sourds. On voit par-là évidemment que l'ouïe ne produit pas le langage artificiel.

On a prétendu que les sourds sont privés de plusieurs idées dont jouissent ceux qui entendent: cela est vrai pour ce qui tient directement ou indirectement aux sons, mais non pas pour d'autres idées. Souvent même leurs idées sont plus justes et plus parfaites que celles des hommes qui entendent, parce que ceux-ci font ordinairement plus d'attention aux mots qu'aux choses; tandis que ceux-là apprennent tout par la perception réelle. Au lieu de leur faire simplement un signe pour indiquer un objet, on leur montre l'objet en même temps qu'on leur fait le signe. Concluons de là que directement l'ouïe ne fait qu'entendre; mais qu'indirectement, elle assiste le sentiment et les facultés intellectuelles. Lorsque les sons viennent frapper notre organe, nous en recherchons l'origine et la nature, nous en calculons les degrés. Ces connaissances nous avertissent de la présence et du mouvement de certains corps, de leur éloignement, de leur rapprochement; et l'intelligence porte son attention sur ces sons, parce qu'ils peuvent nous rappeler des dangers à éviter, les moyens de conservation à rechercher, en un mot des actes divers à entreprendre.

Lorsque nous nous servons des sons pour transmettre nos pensées, ce n'est plus la nature physique de ces sons qui occupe l'attention, mais le sens qu'ils renferment, les idées dont ils sont l'expres-

sion. Que les sons soient graves ou aigus, faibles ou forts, harmoniques ou discordans, peu importe pour l'usage auquel ils servent et pour l'effet qui doit en résulter: les idées n'en seront pas moins exprimées et parfaitement comprises. La sensation des sons étant tout, pour ainsi dire, quand il s'agit de connaître par eux la cause qui les produit, elle n'est plus rien dans la circonstance présente si on la compare aux phénomènes intellectuels dont elle est l'occasion. Aussi n'y a-t-il point d'oreille fausse pour la conversation, comme il y en a pour le chant. Tout est intellectuel dans l'audition d'un discours. On ne prête l'oreille à une conversation que pour s'occuper de l'idée que les mots expriment, en négligeant la sensation que le son des mots produit. Si l'on parlait une langue étrangère devant nous, nous entendrions une prononciation, mais non pas un discours. Cependant, quoique le chant et la perception aient leurs caractères particuliers, ils se réunissent souvent pour accroître leurs effets: ainsi, dans la déclamation, qui est une sorte de chant attaché à la parole, la nature des sons, leurs accords, leurs variations, sont des conditions essentielles pour que certaines idées soient exprimées avec toute leur énergie, et entendues dans le sens qu'on veut leur donner. Peut-être n'y a-t-il aucune circonstance dans la vie où la parole ne soit plus ou moins unie à cette sorte de chant: on le remarque jusque dans la lecture.

3° L'odorat, indirectement, nous procure la connaissance des corps qui produisent les odeurs, et des changemens que ces corps peuvent éprouver: nous pouvons connaître par-là si un corps est sain ou gâté; nous pouvons, dans l'obscurité, juger de sa distance par les émanations qu'il nous envoie, et

la distance, du mouvement et de la pluralité des objets à l'aide du toucher et de la vue, mais encore à l'aide de l'ouïe. Les animaux cherchent les objets d'après la direction de l'air qui apporte les parties odoriférantes.

On prétend qu'un grand nombre d'aptitudes industrielles des animaux, et les arts mécaniques de l'homme, résultent du toucher. D'abord, on confond ici le mouvement volontaire et les instrumens avec le toucher; mais ces deux facultés ensemble ne produisent pas l'instinct des animaux et les arts de l'homme. Il n'y a aucun rapport entre cette prétendue cause et l'effet qu'on lui attribue. On voit des personnes avoir des mains estropiées, difformes, et la peau dure, qui exécutent des choses surprenantes. Les artistes ne peuvent jamais mesurer les talens de leurs élèves d'après la finesse de leur toucher ou la délicatesse de leur main: les idiots ne savent pas en faire usage. Le peintre laisse tomber le pinceau, le sculpteur le ciseau, et l'architecte le compas, aussitôt que leur esprit est dérangé. Si le toucher avait par lui-même tant d'influence sur nos connaissances, les insectes, les écrevisses, les céphalopodes, devraient avoir une connaissance très-précise des dimensions des objets, de leur nombre, de leurs mouvemens, etc., puisque ces animaux ont des instrumens tactiles très-nombreux et le toucher très-délicat. Le singe a quatre mains, et il ne bâtit pas comme le castor avec ses pieds palmés: il pourrait porter du bois et le mettre au feu pour entretenir la chaleur; cependant il ne conçoit jamais cette idée.

Beaucoup d'aptitudes industrielles sont semblables chez plusieurs espèces d'animaux, quoique leurs instrumens soient entièrement différens. La trompe est pour l'éléphant ce que la main est pour

l'homme. La grive cimente l'intérieur de son nid par le moyen du bec, et le castor enduit son habitation par le moyen de sa queue. La main du singe, et le pied du butor, de l'écureuil, du perroquet et du remis, quelque différens qu'ils soient, servent pour tenir en l'air leur nourriture. Le cochon fouille la terre avec son groin, le chien la gratte, et le cerf la frappe avec ses pieds, pour déterrer les truffes. D'un autre côté, beaucoup de fonctions entièrement différentes sont exécutées avec des instrumens semblables. Quelle diversité de structure dans le nid des oiseaux dont les becs se ressemblent! Le lièvre et le lapin ont les mêmes pieds : cependant le lièvre a son gîte au milieu des champs, tandis que le lapin creuse des terriers. Ainsi l'adresse de l'éléphant et l'art de bâtir du castor n'ont pas pour principe la trompe de l'un et la queue de l'autre. L'homme et les animaux n'ont pas des facultés parce qu'ils ont des instrumens, mais la nature leur a donné des organes extérieurs pour les mettre en état de manifester les facultés intérieures; celles-ci et les instrumens sont en relation, il ne peut y avoir contradiction. Si le tigre altéré de sang avait les dents et les pieds de la brebis, et la brebis les dents et les griffes du tigre, l'existence de ces animaux serait détruite par cet arrangement contradictoire. On conçoit encore que les facultés agissent avec plus de facilité quand les instrumens sont plus parfaits. La main de l'homme est sans doute un organe excellent pour saisir et pour examiner les objets, parce que les doigts sont autant d'instrumens flexibles et mobiles; mais il n'en résulte pas moins qu'elle ne conçoit pas les idées qu'elle exécute. Les facultés qui ont besoin des instrumens extérieurs pour leur exercice, seront donc intérieures, de même que tant d'autres qu'on ne sau-

rait rapporter aux sens extérieurs. L'instinct de vivre en société ou par couples isolés, celui de poser des sentinelles, l'art du raisonnement, et tant d'autres, ne s'expliquent pas par des instrumens extérieurs.

On a attribué au toucher seul les idées de consistance, de dureté, de mollesse, de solidité, de fluidité, de pesanteur, de résistance. C'est une erreur : car, pour examiner ces qualités des corps extérieurs, l'intelligence emploie le système musculaire plutôt que le toucher proprement dit. Le talent de connaître les qualités des corps n'est pas proportionné au toucher, ni aux muscles; le toucher peut être détruit, et les muscles peuvent servir à percevoir le poids et la résistance des corps : or l'activité des muscles qui a lieu avec connaissance et volonté, résulte d'une cause interne. De cette manière, on conçoit comment l'entendement fait usage des muscles et des sens, afin de recevoir les impressions nécessaires pour former les différentes conceptions; on conçoit aussi comment il emploie un sens au défaut d'un autre.

De ces observations, concluons que le toucher ne sert d'instrument que comme tact, et qu'il est seulement auxiliaire dans toutes les autres fonctions; mais, sous ce rapport, ses services sont très-étendus; lui seul donne assistance à beaucoup de facultés intérieures : combiné avec le mouvement volontaire, il assiste toutes les facultés intellectuelles quand elles agissent avec le monde extérieur. C'est surtout en nous servant dans la connaissance que nous acquérons de la figure et de l'étendue des objets, qu'il est pour nous de la plus grande utilité.

L'idée complexe qui naît du concours de plusieurs sens, prend un caractère particulier qui provient de la part que chaque sens a fournie à cette idée. Les

affections, ainsi associées et transformées dans un centre commun, ne reçoivent plus leur caractère de l'action même des sens, mais bien du jeu intérieur de l'organe central, qui, réagissant avec ses manières particulières de sentir résultant de ses habitudes, de ses impressions instinctives, change, complique, rectifie, et quelquefois dénature les rapports simples des sens extérieurs, substitue les souvenirs à la perception, et réalise ce qui a existé, plutôt qu'il ne perçoit ce qui existe. De là la rapidité et l'assurance avec lesquelles nous percevons ou croyons percevoir actuellement par un sens ce qui n'est point de son domaine, ou ce qui excède évidemment sa portée; de là une multitude d'illusions d'autant plus difficiles à détruire qu'elles sont plus anciennes, et que les témoignages les plus authentiques, les expressions les plus répétées, semblent déposer constamment en leur faveur. De là l'ordre établi par les habitudes de l'imagination, confondu avec la nature des choses; la supposition d'une existence fixe et nécessaire, là où il n'existe qu'un concours fortuit et passager; la généralisation des expériences particulières. Rendons ces allégations sensibles par un exemple : Supposons que nous ayons en même temps deux idées sensitives, l'une visuelle et l'autre tactile : ces idées feront naître, par leur réunion, une troisième idée qui tient des deux, mais qui n'est ni l'une ni l'autre isolément; car nous ne voyons point comme si nous n'étions pas habitués à toucher, et nous ne touchons pas comme si nous n'avions jamais vu. Lorsque l'œil, se confiant à ses premières habitudes, aux leçons qu'il a reçues du toucher, commence à agir par lui-même, et va saisir la couleur à l'extrémité des rayons où la main avait déjà rencontré la résistance, cette impression simple et isolée de couleur suffit pour

effectuer dans le centre sensible l'idée de résistance. L'individu qui voit sans toucher, se retrouve dans le même état que lorsqu'il voyait et touchait simultanément. Comme la vue croit saisir la résistance dans la couleur, la main à son tour croira embrasser la couleur dans la résistance : les deux impressions se servent ainsi de signes réciproques et confondus par l'habitude dans une perception indivisible; elles sont à jamais inséparables. La vue reçoit le complément plus tardif de son instruction par l'exercice répété et varié de la faculté locomotrice: c'est alors qu'elle atteint à des distances où le toucher ne peut la suivre pour confirmer et rectifier ses rapports. Les déterminations de ce dernier sens deviennent plus obscures à mesure que celles de l'autre prennent plus d'ascendant. Alors l'œil semble avoir pour fonction propre et exclusive de mesurer l'étendue, d'assigner les distances, de déterminer les formes qui ne résultent que du concours du toucher, et surtout de l'organe central, ou pour mieux dire, du moi.

Nous voyons, par ces différentes observations, que les idées composées, nous faisant connaître et l'existence des corps et leurs propriétés, sont les matériaux qui servent à l'entendement pour toutes les opérations: elles servent à mettre les objets en rapport avec nous, à les reproduire dans le cerveau, suivant nos besoins. L'apparition de certaines idées, quoique dénuées de tout fondement, suffit pour nous faire éprouver des affections très-profondes, pour nous faire ressentir des jouissances ou des peines très-variables, comme il arrive lorsque nous lisons un roman, que nous nous livrons à quelques rêveries, etc.; parce qu'alors nous rapportons toujours ces idées, sans nous en apercevoir, à quelques réa-

lités, et que notre imagination prête une existence aux objets dont elles sont la peinture. Quand nous connaissons ou croyons connaître les êtres qui sont éloignés de nous, c'est toujours dans nos idées que nous les voyons, comme c'est par le moyen de nos perceptions que nous apercevons ceux qui nous affectent de leur immédiate présence. Cette propriété appartient à la nature même de nos idées, et c'est par-là qu'elles deviennent capables d'exercer leurs importantes fonctions. L'utilité dont, sous ce rapport, jouissent les idées composées, résulte de la parfaite similitude qui existe entre l'image et la perception correspondante; comme, par exemple, entre l'idée de la rose et la vue de cette fleur. C'est sur cette propriété importante que se fonde le pouvoir qu'ont nos idées de nous retracer ce qui ne s'offre pas à nos sens. Sans cette propriété, la mémoire ne pourrait pas conserver le souvenir du passé, l'imagination prévoir l'avenir, et la raison appliquer à nos hypothèses les instructions de l'expérience.

Des Signes et de l'Art de penser, par Degérando. — *De l'Idéologie*, par Destutt de Tracy.—*De l'Habitude*, par Maine-Biran.—*Leçons de Philosophie* de Laromiguière. — *Essai sur l'Organisation physique et morale.* — *Dictionnaire des Sciences médicales*, mot Olfaction. — *Essai philosophique sur la Nature morale et intellectuelle de l'Homme*, par Spurzheim. — *Œuvres complètes de* Th. Reid.

ARTICLE II.

IDÉES DE CONSCIENCE.

288. L'ame, par le moyen de la conscience, nous donne des idées qui surgissent dans notre intérieur, comme elle nous en donne du monde extérieur par le moyen des organes des sens. A ce genre d'idées nous rapporterons les idées de sentiment, les idées nécessaires ou de raison, et les idées de réflexion ou contingentes.

§ 1.

Des Idées de sentiment.

Définition. Nécessité de la différence du rappel des idées des sens et des idées de sentiment.

289. Nous appelons Idées de Sentiment celles que nous ne pouvons faire comprendre par des signes extérieurs. Nous sommes forcés de recourir, pour les manifester, aux seules expressions du langage: les mots plaisir, douleur, amour, haine, etc., sont les seules manières de rendre les idées de sentiment.

Pour comprendre la signification de ces mots, il faut avoir éprouvé l'affection qu'ils désignent : car par eux-mêmes ces mots ne font pas revivre le sentiment, comme les idées sensitives font revivre l'image. Notre langage est donc nécessairement vague toutes les fois que nous parlons de ce que nous avons éprouvé. Nous avons simplement l'idée des circonstances qui ont accompagné le moment où le sentiment s'est fait éprouver; il ne reste que le souvenir de ces circonstances, qui réveille l'idée de la douleur, sans en faire naître le sentiment.

Cette différence entre le rappel des idées qui proviennent des sens, et celui des idées de sentiment (296), était nécessaire à la conservation et au bonheur de l'individu : il fallait qu'il pût se retracer les perceptions immédiates attachées aux affections des objets extérieurs, afin de profiter de son expérience pour rechercher ce qui lui est utile, et fuir ce qui lui est nuisible. S'il en était autrement, nous demeurerions sans cesse exposés au renouvellement de toutes les sensations désagréables, et au danger même qui en résulterait, et qu'il ne serait pas en notre pouvoir d'éviter. Mais il suffit que nous soyons avertis, car il serait

en effet très-fâcheux pour nous que la douleur se renouvelât avec toute la force de nos sensations, et aussi fréquemment que peut s'en renouveler l'idée. Notre situation ne serait pas plus favorable dans le rappel des sensations agréables qui nous seraient rendues avec la même intensité : nous succomberions anéantis par l'excès des jouissances.

§ 2.

Des Idées nécessaires ou de raison.

Définition. Ce qui provoque ces idées. Elles naissent par inspiration.

290. Lorsque l'esprit possède des idées sensitives et des idées de sentiment, il acquiert des Idées de Raison ou des Idées Nécessaires.

Nous appelons idées de raison, idées nécessaires, celles qui ne peuvent pas être acquises par les sens, les sentimens, ni même par l'observation, mais qui ne viennent à l'esprit qu'après ces idées qui leur servent d'excitans, et qui naissent par intuition, par une véritable révélation : elles sont les idées d'identité personnelle, de cause, d'effet, d'espace, de temps, etc.

Ces idées ne naîtraient pas si elles n'étaient pas provoquées par la connaissance des phénomènes. C'est ainsi, par exemple, que nous n'aurions pas la notion de cause et d'effet, si nous ne connaissions pas par expérience l'enchaînement des choses extérieures.

L'action spontanée de la raison, que nous appelons Inspiration, se mêle à l'action des sens et de l'intellect; elle provient de ce qu'il y a un rapport entre le principe pensant et les idées, comme entre l'œil et la lumière. De cette propriété singulière il

résulte que tout ce que l'intelligence peut connaître, est senti avant qu'elle opère, et qu'elle ne peut opérer que sur ce qui est auparavant senti. C'est cette affection que nous appelons inspiration, révélation, intuition, qui précède la réflexion.

Fragmens de Philosophie de V. Cousin. — *Cours élémentaire de Philosophie*, par J. Tissot.

§ 3.

Des Idées de réflexion ou contingentes.

Elles naissent des idées nécessaires. Comment elles se forment. Leurs espèces différentes.

291. Si l'ame par sa puissance produit les idées nécessaires, par le pouvoir de la réflexion elle forme les Idées Contingentes.

Les idées contingentes, ou Notions, sont complexes ou abstraites.

Les idées sont complexes lorsque le raisonnement réunit plusieurs idées ensemble par la composition ou la synthèse.

Il y a plusieurs modes de composition des idées. Quelquefois l'esprit assemble et combine des idées toutes sensitives : alors leur somme représente un objet extérieur réel ou imaginaire, tel qu'une perspective, une ville, un monstre. Ou bien l'esprit réunit dans les idées une partie sensitive et une partie abstraite : telle est, par exemple, l'idée de parricide, dans laquelle l'idée d'une action sensitive est unie à celle de la notion d'un rapport moral. D'autres fois l'imagination forme une combinaison par la seule répétition d'une idée simple et élémentaire : telles sont les idées de nombre, de durée, d'espace, etc. Enfin, nous formons une combinaison par la réunion des idées élémentaires variées et dissemblables elles : telle est la notion d'homme.

Les idées abstraites se forment quand le raisonnement décompose une idée complexe, pour y voir un seul rapport : ainsi, la perception nous montre un homme, un animal, une campagne; l'intelligence détache de l'homme sa couleur, sa figure, sa taille, etc.; elle considère une à une toutes les propriétés de l'animal; elle examine de même séparément tous les objets qui forment le paysage. Quand la composition se fait d'objets sensibles, les premières idées ont quelque chose de sensible, comme goût, couleur; les secondes, formées d'autres élémens, n'ont rien qui tienne aux sens, comme humanité, vertu, crime.

Si les idées représentent des objets existans et reconnus comme tels, par exemple maison, homme, animal, on les nomme idées de substance; on les appelle archétypes si elles n'ont rien de corporel : ainsi les mots vertu, honneur, religion, sont des idées archétypes.

Les idées de substance diffèrent des idées archétypes en ce que nous regardons ces dernières comme des modèles auxquels nous rapportons les choses extérieures, et que les idées de substance ne sont que des copies des choses que nous apercevons hors de nous.

Des Signes et de l'Art de penser, par Degérando.

SECTION III.

COMMUNICATION DES IDÉES PAR LA TRADITION.

Nécessité d'acquérir des idées par cette voie. Motif pour croire. Inconvéniens de la crédulité. Moyen de rendre la croyance utile.

292. Si l'homme était réduit à ne savoir que ce qu'il pourrait apprendre par ses perceptions ou sa conscience, ses connaissances seraient bien bornées :

il n'y aurait plus de sciences; tout serait anéanti avec la vie de l'individu; chacun aurait à recommencer ses recherches, et le perfectionnement progressif de l'esprit humain serait impossible. Mais heureusement il n'en est pas ainsi. Tous les hommes sont des fanaux les uns pour les autres; ils s'éclairent mutuellement; ils aiment à se dire ce qu'ils sentent, ce qu'ils savent, et dispensent, par cette transmission, de faire par soi-même des recherches qui pourraient être souvent longues et difficiles.

Non-seulement l'homme, par sa nature, est disposé à communiquer ce qu'il sait, mais encore à dire la vérité. Il ne déguise sa pensée que lorsqu'il est mu par des motifs presque toujours condamnables. Ainsi, le vrai est toujours ce qui se présente à l'esprit; et nous avons besoin de le dire sans y être portés par art, instruction, tentation, ou autre motif: il suffit de ne point résister au penchant de notre nature. Mentir, au contraire, est faire violence à notre penchant, et nous ne pouvons y céder que par des causes qui nous maîtrisent.

C'est par une suite de cette disposition, que nous sommes portés à nous confier à la véracité des autres, et à croire ce qu'ils nous disent. Tant que des exemples de mensonge n'ont pas frappé les enfans, leur crédulité est sans borne; elle a un grand ascendant sur toute la vie.

Il était nécessaire qu'en matière de témoignage, la balance de notre jugement fût inclinée par notre constitution du côté de la confiance tant qu'il n'y a point de contre-poids dans le plateau opposé. S'il n'en était pas ainsi, aucune proposition émise dans le discours ne serait crue avant d'avoir été examinée et déclarée vraie par la raison, et la plupart des hommes seraient incapables de trouver des motifs de

croire à la millième partie des choses qu'on leur dit. Une telle défiance, une telle incrédulité, nous priverait des plus grands avantages de la société; les enfans, dans cette hypothèse, seraient absolument incrédules, et par conséquent incapables d'instruction. Enfin, si la crédulité était l'effet du raisonnement et de l'expérience, on la verrait croître et se fortifier avec la raison et les années; que si, au contraire, elle est un don de la nature, elle doit se montrer dans toute sa force chez les enfans, et trouver dans l'expérience un correctif et des limites : c'est, en effet, ce que nous voyons.

La nature veut que nous soyons portés dans les bras d'une mère avant que nous puissions faire usage de nos jambes; elle a voulu pareillement que notre croyance fût dirigée par l'autorité et la raison des autres, avant qu'elle pût l'être par nos propres lumières. La nécessité de la première de ces deux instructions nous est suffisamment révélée par la faiblesse de l'enfant et la tendresse de la mère; la crédulité de la jeunesse et l'autorité de l'âge mûr attestent avec la même certitude l'urgence de la seconde. L'enfant trouve dans le lait et dans les soins de sa mère les forces nécessaires pour marcher sans lisières. La raison a pareillement son enfance, pendant laquelle elle a besoin d'être développée : à cette époque, par un instinct naturel, elle se repose entièrement sur l'autorité, comme si elle sentait sa propre faiblesse; sans cet appui, elle chancelle et ne peut se soutenir. Lorsqu'une culture convenable l'a mûrie, elle commence à sentir ses forces, et s'appuie moins sur la raison des autres; elle apprend à tenir pour suspect le témoignage des hommes dans certaines circonstances, dans d'autres à ne lui donner aucun crédit; elle met ainsi des bornes à cette

autorité dont elle était autrefois l'esclave. Cependant, même à la fin de la vie, elle sent la nécessité d'emprunter au témoignage les lumières qu'elle ne trouve pas en elle-même, et de s'appuyer sur la raison des autres toutes les fois qu'elle a conscience de sa propre faiblesse.

Si la disposition à la crédulité a des avantages incontestables, elle a également de grands inconvéniens quand on y cède trop facilement. En effet, l'avidité de connaître rend agréable d'être instruit sans avoir besoin d'apprendre, et l'on croit à l'erreur comme à la vérité : on devient victime de ceux qui ont intérêt à tromper. Leur succès est d'autant plus assuré, que chez celui qui est facilement crédule, le plaisir de la croyance est d'autant plus vif que l'objet est plus merveilleux, que la foi s'exerce sur ce qui est moins croyable.

Nous pouvons également transmettre aux autres les objets extérieurs et les faits de conscience.

Quand nous voulons transmettre à quelqu'un l'idée d'un fait sensible, nous lui montrons le fait s'il est sous nos yeux. Et s'il n'y est pas, ou la personne qui nous écoute a vu le fait, et nous nous adressons à sa mémoire; ou elle ne l'a pas vu, et nous l'obligeons de s'en rapporter à notre témoignage : dans ce cas, pour lui transmettre la connaissance, nous décrivons avec exactitude les détails du fait en question, de manière à ce qu'elle en connaisse les circonstances caractéristiques, et tombe d'accord avec nous sur l'idée qu'on doit s'en faire. Ce dernier procédé, qui s'emploie accidentellement en matière de fait naturel, et au moyen duquel deux personnes qui ont vu un même phénomène s'accordent ensemble sur la nature de ce phénomène, est encore, en matière de fait intérieur, le procédé habituel de

démonstration et de transmission. Comme tout le monde éprouve des faits de conscience aussi bien que des perceptions, le dernier paysan, comme le plus grand philosophe, a la notion du fait de conscience, comme il a des idées de perception, et ces notions suffisent pour que tout homme soit capable de rendre plus ou moins ses sentimens, et comprendre ceux des autres quand ils en parlent.

Mais ces sentimens rapides et irréfléchis ne suffisent pas pour donner des idées précises : il faut les observer avec attention et les décrire avec précision pour en démêler les élémens, et élever la notion confuse à l'idée claire et distincte par l'analyse qui en est faite, de manière à ce qu'on reconnaisse tout ce qu'on sent dans ce qui est dit.

Œuvres complètes de Th. Reid.—Préface de l'*Esquisse de Philosophie morale* de Dugald-Stewart, par Th. Jouffroy.

SECTION IV.

DE L'ASSOCIATION DES IDÉES.

Nécessité de cette association. Causes du rappel des idées. L'association n'est pas volontaire. Elle n'est pas la même pour tous les individus Cas exceptionnel.

293. Si les idées se présentaient isolément à l'esprit, elles nous seraient entièrement inutiles : nous ne pourrions porter un jugement; il n'y aurait plus ni raisonnement, ni discussion, ni même de conversations possibles. Mais les idées ont la propriété singulière de s'unir, de s'appeler, de s'associer l'une à l'autre; il semble, quand elles ont des rapports, qu'il y a entre elles une attraction comme entre les corps matériels : c'est ainsi que si nous prenons une résolution, nous voyons aussitôt ce qu'il conviendra de faire pour l'exécuter; si nous voyons une personne, elle nous rappelle les différens faits de sa vie, etc.

Les causes du rappel des idées sont la mémoire, l'imagination, et surtout les sentimens dont l'ame est affectée : c'est par ces moyens que nous pouvons former des associations.

La volonté est souvent impuissante pour produire ce rappel; quelquefois nous sentons l'idée, et nous ne pouvons pas nous la représenter : on pourrait dire, dans ce cas, qu'elle est présente et absente; c'est ainsi que nous avons l'idée d'une chose dont nous ne pouvons pas nous rappeler le nom.

Puisque, pour chercher à se rappeler une idée, il faut déjà l'avoir imparfaitement ou indirectement présente à l'esprit, il s'ensuit que l'imagination et le souvenir sont fortuits : il ne suffit pas qu'un artiste veuille faire une heureuse combinaison d'idées, il faut encore que ces idées se présentent à son intelligence. Nous ne pouvons donc rien faire directement pour former une idée : seulement nous pouvons nous placer dans les circonstances les plus propres à faire naître des idées d'une certaine espèce, en invoquant les souvenirs qui s'y rattachent. Il faut, de plus, posséder certaine capacité naturelle d'avoir des idées plus ou moins heureuses : plus l'homme aura d'esprit et de génie, plus il pourra découvrir de rapports entre les idées, et former d'associations que l'homme ordinaire ne pourrait pas apercevoir.

L'association ne s'opère pas de la même manière chez tous les hommes; elle se forme suivant les idées qui préoccupent habituellement les individus. Ainsi, à l'occasion d'une idée motrice, un financier, par exemple, pensera à tout autre chose qu'un artiste, qu'un poète, qu'un historien, qu'un philosophe. Si ces personnes voyagent ensemble, chacune d'elles ne verra les pays qu'elles parcourent que sous son point de vue familier : l'artiste ne s'occupera que des beau-

tés de la nature et de l'art; le naturaliste donnera toute son attention à l'aspect du sol, au genre de productions du pays, au climat, etc.; le moraliste, l'historien, seront plus portés à l'observation des mœurs, de la civilisation, de l'organisation sociale, etc. L'association des mêmes pensées n'est donc pas nécessaire, puisque les mêmes circonstances engendrent des séries d'idées différentes.

Cependant il y a une autre espèce d'association d'idées, où l'accord des esprits est inévitable. Si, par exemple, on énonce une proposition mathématique, s'il s'agit d'une démonstration, tous les esprits qui suivront le même raisonnement devront avoir les mêmes idées sur cette proposition.

La succession des idées est le principe secret qui lie ensemble toutes les parties du monde intellectuel et moral que nous portons en nous, comme les perceptions nous lient au monde visible dans lequel nous vivons : il est aux esprits et à la pensée ce que les affinités sont à la matière. Chez les hommes d'une imagination vive et d'une intelligence prompte, il ne faut qu'une ou deux images pour en réveiller une foule d'autres. Plus on possède de cette faculté, qui sait saisir la liaison naturelle des images ou l'enchaînement des vérités, plus on a de pénétration et de génie.

Cours élémentaire de Philosophie, par J. Tissot.— *Etude de l'Homme*, par Bonstetten.

SECTION V.

DE L'EXPRESSION DES IDÉES.

Signes indicateurs.

294. Nous avons le pouvoir de traduire au-dehors nos pensées par des signes, ce qui nous est néces-

saire pour le travail de l'intelligence, et encore plus pour nous mettre en communication avec les individus de notre espèce. Ces signes sont appelés indicateurs.

Les signes indicateurs n'ont pas par eux-mêmes le pouvoir de nous donner des idées; mais ils sont des moyens qui mettent l'intelligence en rapport avec les objets signifiés, et produisent spontanément la compréhension aussi parfaitement que si elle était donnée par la perception ou la conscience, pourvu que les signes soient bien compris.

Les signes indicateurs ne peuvent être employés pour comprendre la pensée des autres ou leur transmettre la sienne, qu'autant que l'on jouit de la raison et des facultés intellectuelles qui la manifestent: un idiot ne pourrait pas s'en servir; il prononce des mots comme certains animaux en prononcent, mais il ne les conçoit pas, il n'en a pas d'idées. On a vu, au contraire, des personnes sans langue, qui ont parlé, peu distinctement à la vérité; mais elles ont manifesté le besoin de se communiquer aux autres, et ont tâché de prononcer des signes vocaux. On a vu des hommes qui, à la suite de maladies, connaissaient les qualités des objets, qui se rappelaient les signes de la parole, mais qui ne pouvaient pas les prononcer. Ces phénomènes prouvent que les pensées et toutes les fonctions intellectuelles doivent être séparées des signes arbitraires, et qu'elles précèdent ces signes.

Les signes indicateurs se rapportent au langage d'action, à la parole, aux signaux, et à l'écriture.

Des Signes et de l'Art de penser, par Degérando.

ARTICLE PREMIER.

LANGAGE D'ACTION.

Définition. Gestes. Son usage.

295. Le Langage d'Action est celui que la nature nous a donné par la conformation de nos organes, et sans que nous ayons besoin de l'apprendre, pour faire comprendre aux autres les pensées qui nous occupent.

La pensée est de sa nature essentiellement expansive : si la violence veut la comprimer, elle éclate dans les yeux, dans les traits du visage, dans l'attitude; toute notre personne montre le besoin que nous avons d'exprimer nos pensées, de faire connaître les sentimens qui nous agitent. La nature a établi une connexion réelle entre nos signes et les phénomènes de l'esprit qu'ils désignent; et elle nous a si bien appris à les interpréter, qu'antérieurement à l'expérience, chaque signe nous suggère la chose signifiée, et nous inspire de croire à sa réalité. Un homme peut, en compagnie, sans agir ni bien ni mal, et sans prononcer une parole, passer pour une personne polie, civile et pleine de grace; ou pour un personnage grossier, commun et impertinent. Nous pénétrons dans son esprit, et nous en découvrons les dispositions répandues sur sa physionomie et dans ses manières. Cette perception s'opère par le moyen des signes, comme celle de la figure et des autres qualités des corps par le moyen des sensations qui ont reçu de la nature la mission de les désigner.

C'est en nous mettant dans une situation semblable à celle que nous avions lorsque nous éprouvions le sentiment, que nous parvenons à le faire connaître; c'est par le geste ou les cris inarticulés

que nous le manifestons. Ainsi, on commande par le mouvement des membres supérieurs, et quelquefois même par celui de l'œil seul. On indique la faim en montrant du doigt les alimens, et en le portant ensuite à la bouche. On simule le vomissement pour exprimer le dégoût que cause un objet qui nous déplaît. On repousse une chose qui nous est odieuse, pour indiquer notre aversion, etc. La flexion de la tête en avant est un signe d'approbation; sa rotation latérale indique la négation.

Le geste accompagne le cri inarticulé, et sert à faire connaître ce qu'il pourrait avoir d'équivoque; il supplée et remplace la parole: aussi est-il très-actif quand elle manque, comme il arrive chez les muets, ou chez ceux que les bienséances sociales condamnent à des réticences forcées. C'est aux oreilles de l'homme de la campagne qu'il faut parler; l'habitude des sociétés a exercé le citadin à lire sur la figure ce que le premier ne peut y découvrir.

Pour apprécier convenablement le geste, il faut supposer qu'il soit le seul moyen d'expression, et que la parole ne lui soit point unie : car le secours que celle-ci lui fournit change souvent tout-à-fait sa nature. Beaucoup de mouvemens légers qui accompagnent l'expression orale, n'auraient aucune signification sans elle; tandis qu'expliqués par elle, ils peuvent renfermer un sens profond. Mais le geste, employé seul comme s'en sert le sourd-muet, se réduit uniquement à présenter à l'esprit des images rapidement tracées. L'homme forme ordinairement ces images sur lui-même, en offrant dans toute sa personne un tableau qui varie à chaque instant, ou plutôt une suite de tableaux divers qui se succèdent avec une excessive promptitude. Tantôt il prend l'attitude de la réflexion, tantôt celle de l'indifférence,

du mépris; puis celle de l'étonnement, de la douleur, du découragement, du désespoir, de la fureur, de la haine; ou de l'espérance, de la joie, de l'amitié, de la tendresse, etc.

Le geste n'appartient pas uniquement aux membres supérieurs, mais à tout le système de la locomotion générale, et particulièrement à la face. Cependant les membres supérieurs y concourent le plus souvent d'une manière essentielle, en sorte que le geste serait imparfait sans eux.

Si l'homme trace des images hors de lui, le geste est d'une autre nature : les membres supérieurs en sont les agens presque uniques. L'expression est plus abrégée, moins fatigante ; elle paraît aussi plus bornée au premier aspect : mais la multitude des mouvemens dont la main jouit, permet de la perfectionner beaucoup, et de lui donner une grande étendue; tandis que les autres membres ne sont pas susceptibles de cette éducation, parce que leurs mouvemens sont moins faciles et moins multipliés.

On voit, par l'emploi du geste, qu'il est avec la vue dans un rapport continuel et nécessaire : car le geste suppose des images, et la vue seule peut en donner de suffisantes. Ainsi le geste, seul moyen ordinaire d'expression pour les sourds-muets, parce qu'ils n'ont que la vue, est absolument nul chez les aveugles. Le sourd-muet porte le geste au plus haut degré de perfection : par son moyen il peut acquérir les notions abstraites, et même apprécier des nuances qui ne sont pas indiquées par notre langage. L'aveugle, au contraire, ne peut faire le geste le plus simple, et demeure immobile en exprimant par la voix les sentimens les plus vifs, les images les plus riantes. Quiconque a assisté aux exercices publics des aveugles de l'Institut national, a pu faire cette

remarque. Plusieurs d'entre eux récitent des morceaux d'éloquence, de poésie, exécutent des concerts vocaux; leur voix, pleine de sentiment et de feu, est parfaitement adaptée aux paroles, et forme le contraste le plus singulier avec l'inaction absolue de tout leur corps. Qu'on les écoute sans les regarder: on se représentera des orateurs fortement émus, qui s'agitent avec violence; des déclamateurs emportés, qui ne peuvent contenir leurs mouvemens; des musiciens vifs et impatiens, dont tout le corps est en harmonie avec la voix. Qu'on les regarde, et l'on ne pourra se défendre d'une extrême surprise lorsqu'au lieu de ce qu'on attendait, on verra des hommes droits, immobiles, les bras croisés, semblables à des automates chantant ou déclamant.

On a remarqué que le geste était très-étendu, très-varié, très-actif, chez l'homme doué d'une imagination vive et brillante; et qu'il est au contraire faible, rare, peu développé et peu expressif chez celui qui, donnant tout à la réflexion, pense peu par image, et se livre presque uniquement aux idées métaphysiques.

Par les cris, on appelle les regards et l'attention de ceux dont on réclame le secours. Les cris varient suivant les sentimens dont nous sommes affectés, et on les nomme inarticulés, parce qu'ils se forment dans la bouche sans le concours de la langue ni des lèvres.

Quoique capables de faire une vive impression sur ceux qui les entendent, les cris n'expriment cependant nos sentimens et nos pensées que d'une manière imparfaite; car ils n'en font connaître ni la cause, ni l'objet, ni les modifications: mais ils invitent à remarquer les gestes; le concours de ces

signes achève d'expliquer ce qui n'a été qu'indiqué par les accens inarticulés ou les cris.

Le langage d'action, ayant des signes pour l'œil, pour l'oreille et pour le tact, renferme le germe de tous les langages possibles; il forme un tableau mouvant de toutes nos affections intérieures; et s'il est de toutes les langues la moins fixe, la moins riche et la moins développée, il demeure toujours la langue la plus énergique, la plus véhémente, et la seule dont nous connaissions l'usage dans les excès des passions. Quoique ce langage soit naturel, et manifeste les affections réelles que l'ame éprouve, il peut cependant être frauduleusement employé pour feindre des sentimens que l'on n'a pas. Pour nous empêcher d'être dupes de ces expressions mensongères, il est nécessaire que le langage d'action, ainsi que le langage artificiel, ait un appui pour mériter notre confiance. Nous pouvons croire qu'il ne nous trompe pas, s'il est subit et que la réflexion n'ait pas eu le temps de le préparer; si l'on n'avait aucun intérêt à l'employer, etc. Ce n'est que d'après les circonstances, que nous pouvons lui donner ou lui refuser une entière confiance.

Le langage d'action ne sert pas seulement à peindre les sentimens qui nous affectent; il nous prête aussi son secours pour décrire toutes les qualités des objets matériels que nous pouvons imiter avec le jeu de nos membres. Ainsi, par le secours de l'analogie, il comprendra la forme, la configuration, le cri des animaux; le port, la couleur, l'odeur des plantes; les astres, les agens et les phénomènes de la nature; le bruit qui les accompagne, celui qui est ordinaire à certains corps dans le mouvement qu'ils exécutent, comme la chute, l'agitation, le choc et le frottement avec toutes leurs modifications. Enfin, l'a-

nalyse fournit au langage d'action des signes pour exprimer le rapport de temps, de lieu et de situation, de nombre et de qualité. Le temps, en effet, se mesure par le mouvement régulier du corps; la mobilité de nos membres permet de leur donner telle situation respective que l'on juge à propos. La digitation est une arithmétique simple et naturelle; l'intervalle compris entre les mains, le prolongement d'un certain geste, peuvent devenir une sorte de mesure pour indiquer les dimensions géométriques, et même un moyen pour exprimer les grandeurs et les divers rapports de quantités indéterminées.

Des Signes et de l'Art de penser, par DÉGÉRANDO.

ARTICLE II.

VOIX ET PAROLE.

Qu'est-ce que la voix? Prononciation. Différence entre la voix et la parole. Chant. Déclamation. Cri. Engastrimysme. La parole est un langage arbitraire. Les langues. Leur origine. Elles reposent sur l'association des idées. Elles sont la source d'idées nouvelles. Elles suivent les mouvemens de la pensée. Inconvéniens du langage.

296. La Parole doit être regardée comme un des signes les plus mystérieux de l'esprit humain. On peut la définir, matérialisation de la pensée dans la perception des sons, quand elle est rendue par la voix; et dans la perception des couleurs, quand elle est exprimée par l'écriture.

La Voix est un son appréciable résultant des vibrations que l'air chassé des poumons éprouve en traversant la glotte. Cet air, agité avec promptitude, va frapper la cavité du palais et la membrane dont il est revêtu, ce qui produit la réflexion du son. La modification de ce son ainsi réfléchi se fait par le mouvement des lèvres et de la langue, qui donne

la forme aux accens de la voix et aux syllabes dont la parole est composée.

Quoique nous connaissions très-bien les conditions organiques nécessaires pour former la voix, nous ignorons entièrement les phénomènes physiologiques qui peuvent la produire, et les hypothèses ont pris la place d'une vérité qu'on ne pouvait atteindre. Les uns ont pensé que le larynx était un instrument à vent; les autres l'ont regardé comme un instrument à cordes; d'autres l'ont considéré comme remplaçant à la fois les usages d'un instrument à vent et d'un instrument à cordes; et enfin aujourd'hui on paraît s'accorder à considérer le larynx comme un instrument dont les conditions vibratiles sont dues à la contraction musculaire.

L'air peut passer par la glotte sans produire la voix, et c'est ce qui arrive toutes les fois que la voix n'est pas commandée par la volonté, puisque constamment et nécessairement l'air traverse la glotte dans la respiration. La voix est donc un phénomène absolument volontaire.

Dans la Prononciation des sons, on distingue la voix simple, l'articulation ou la prononciation, le chant, et le cri.

La voix, considérée comme production de certains sons dans le passage de l'air par le larynx, appartient à tous les hommes à leur naissance. L'enfant sourd en jouit comme les autres, quoique dans la suite la surdité doive produire le mutisme le plus absolu.

Si la voix n'était pas perfectionnée par l'éducation sociale, si l'enfant n'entendait jamais parler, il serait semblable au sourd-muet, il n'articulerait aucun son lorsqu'il serait adulte, parce que la faculté de produire des sons hors de l'enfance, est

toujours liée chez l'homme à la faculté de les entendre.

Les enfans qu'à diverses époques on a rencontrés errans et abandonnés au milieu des forêts, ne faisaient entendre, quel que fût leur âge, aucun son articulé analogue aux langues connues; ils savaient seulement imiter les cris des animaux au milieu desquels ils avaient vécu. Le sauvage si connu de l'Aveyron était muet, et paraissait sourd. Le bruit du canon ne l'aurait pas ému, parce qu'il était insignifiant pour lui; mais il entendait à merveille le léger bruit que faisait une noisette en tombant de l'arbuste. Ce fait, et beaucoup d'autres, semblent prouver jusqu'à l'évidence que le langage articulé, ou la parole, est le produit de l'éducation, qu'il est le résultat de l'art; la nature le donne, et l'éducation le développe.

La prononciation est la faculté de rassembler et d'articuler des sons, c'est-à-dire de les modifier par le mouvement de la langue et des lèvres. La prononciation ne s'exerce qu'en apprenant à parler. Parler est exprimer sa pensée par le moyen de la prononciation.

Il existe entre la voix et la parole cette différence, que la première n'est qu'un bruit grave ou aigu, fort ou faible, résultant des vibrations de la glotte; tandis que la parole se compose de ce bruit et, de plus, de l'action des parties situées au-dessus de la glotte, qui le modifient d'une manière constante.

Pour faire répéter à un enfant des sons articulés, il faut les rapporter à une image ou à une idée sur laquelle l'entendement de l'enfant se fixe, et dont ces sons seront désormais le signe. Ainsi, l'enfant qui prononce pour la première fois *papa*, *maman*, conçoit un rapport quelconque entre lui, son père et sa

mère. L'enfant apprend donc à parler en répétant ce qu'il entend, en apprenant à prononcer.

Celui qui serait incapable de penser, serait incapable de parler. Cet effet aurait lieu même chez celui qui, déjà adulte, aurait su parler : s'il tombait dans l'idiotisme par suite d'une maladie, il ne parlerait plus, il perdrait même la faculté d'articuler. La parole paraît donc essentiellement destinée à l'expression intellectuelle.

Le Chant est la voix modulée, c'est-à-dire qui parcourt avec une vîtesse variable les divers degrés de l'échelle harmonique ; passe, en suivant les tons intermédiaires, du grave à l'aigu, et de l'aigu au grave. Quoique le plus souvent notre chant soit parlé, la parole n'est pas toujours nécessaire.

L'homme qui est muet ne peut chanter ; et quand il ne le serait pas, il ne chanterait pas non plus si, vivant dans un isolement complet, il ne faisait pas usage de la parole, puisque, comme nous l'avons observé, la faculté de produire des sons articulés est toujours liée chez lui à la faculté de les entendre.

La Déclamation est une modification que la voix reçoit lorsque nous sommes émus de quelques passions, et qui annonce cette émotion à ceux qui nous écoutent, de la même manière que la disposition des traits de notre visage l'annonce à ceux qui nous regardent.

Le Cri est une explosion ou un accent de la voix. C'est un des plus puissans moyens de communication qui aient été donnés à l'homme. C'est par lui que nous exprimons la douleur, la surprise, la crainte, la joie, et tout ce qui nous affecte vivement et soudainement. Quoiqu'il ne soit pas susceptible de modulation, le cri varie cependant comme les individus

qui le produisent, et comme les circonstances qui le font naître.

La voix est sujette à plusieurs infirmités, savoir: le Bégaiement, ou difficulté de prononcer; le Grasseiement, ou articulation imparfaite de l'*R*; et le Mutisme, ou la privation de la parole.

La parole peut, par un mécanisme particulier, se modifier au point de n'être pas reconnaissable, ni par le ton, ni par les distances. Ceux qui se sont étudiés à cette manière de parler s'appellent Ventriloques, et l'art d'y parvenir se nomme Engastrimysme.

La parole, quoiqu'elle nous soit donnée par la nature pour servir de signe à nos idées, ne nous donne cependant que des signes arbitraires. Les sons articulés n'ont en effet pour nous aucune signification par eux-mêmes, puisque l'on peut employer des sons différens pour indiquer la même idée: c'est ce qui a donné naissance à différentes langues.

Si les hommes n'eussent pas eu préalablement un langage naturel par le langage d'action, ils n'auraient jamais été capables d'inventer le langage arbitraire ou artificiel : car, puisque tout langage artificiel suppose un consentement d'attacher certaines conventions à certains signes, il faut que ces conventions et ce consentement aient précédé l'usage de ces signes naturels.

Les langues, ou l'ensemble des expressions orales que les peuples emploient, se composent de la parole ou des sons articulés diversement modifiés. Leur perfection ou leur imperfection manifeste l'état intellectuel et le caractère du peuple qui en fait usage.

Il existe, sur la manière dont les signes vocaux se sont établis, des opinions bien étranges de la part d'hommes éclairés : plusieurs écrivains ont préten-

du que la diversité des langues ne provenait pas d'une faculté propre à l'homme, mais d'un don surnaturel. Ce paradoxe résulte évidemmeut du peu de soin que ces philosophes ont apporté dans l'étude de la nature humaine. Il est évident, en effet, qu'il n'a pas été plus difficile à l'homme, d'après son organisation, d'acquérir la faculté d'inventer les langues, que de fonder les sciences et les arts: l'une et l'autre facultés naissent des penchans qui constituent sa nature particulière.

Le langage ne repose que sur de simples associations d'idées. L'idée, dans celui qui pense, fait naître le mot; et le mot, dans celui qui écoute, fait naître l'idée. Le besoin de toutes les ames de s'unir par les signes, préexiste au langage, et lui donne naissance. Le germe du langage, déposé dans le besoin de se parler et de s'entendre, trouve dans l'organisation des moyens adaptés au besoin. Il faut donc chercher l'origine du langage dans le besoin d'affections sympathiques adaptées à une organisation propre à exprimer le sentiment que l'on éprouve, et à comprendre les sentimens des autres. On peut considérer ces premiers accens de la nature comme l'ame et l'essence de la parole, dont le développement forme peu à peu la langue parlée.

En voyant tous les peuples avoir une langue différente, pour dire tous à peu près la même chose, ne doit-on pas présumer qu'il y a dans le langage parlé, écrit, ou mimé, quelque chose d'intelligible pour l'homme, qui se trouve dans la langue de tous les peuples? Les modifications de sons et de mouvemens, tiennent en effet par quelques liens au langage naturel du cœur, qui se fait sentir à travers toutes les variétés des langues usitées. Les mots parlés ou écrits ne sont, pour ainsi dire, que les

marques du langage de la nature. Ce langage naturel, qui précède toutes les langues parlées, ne peut en effet être révoqué en doute, quand on voit les sourds-muets, sans la connaissance ni le secours d'aucune langue, se former des idées, les comparer, les combiner, les transmettre avec netteté aux personnes qui les entourent. On a donc eu tort de considérer la parole comme le seul moyen de faire éclore les idées dans l'entendement : il est bien celui que nous employons habituellement, parce que nous le possédons et qu'il peut nous suffire; mais s'il nous manquait, la pensée ne demeurerait pas pour cela stérile. Et en effet, avec le langage de la nature, l'homme peut instituer toutes les langues : il suffit que deux individus soient réunis, pour qu'ils créent une langue quelconque qui leur serve à se communiquer leurs idées, lorsque chacun comprendra le motif qu'a l'autre lorsqu'il a employé un signe, que chacun s'apercevra ensuite qu'il a été compris à son tour; enfin, qu'ils agissent avec intention de se faire comprendre. Non-seulement ces trois opérations sont possibles, mais elles ont lieu chaque jour sous nos yeux : nous les discernons d'une manière sensible chez les sourds-muets de naissance, qu'il faut toujours citer quand on traite des opérations primitives de l'intelligence; elles ont lieu chez tous les enfans dès leur bas âge. Il y a plus : les enfans ne pourraient être initiés à la langue maternelle s'ils n'exécutaient pas ces mêmes opérations, sans toutefois s'en rendre compte; car, pour apprendre un langage déjà institué, un individu qui serait privé de toute langue a besoin des mêmes combinaisons que celles qui servent à établir les bases d'un langage quelconque; c'est-à-dire qu'il a besoin d'arriver à cette première convention, à ce premier commerce des esprits qui

fait attacher une valeur commune à un signe quelconque. Il y a seulement cette différence, que l'individu qui trouve un langage déjà formé, n'est plus appelé à choisir, à créer un système de signes; qu'une fois mis en rapport avec les personnes qui jouissent de nos langues systématiquement, il parcourt avec une grande rapidité, avec une extrême facilité, tous les degrés supérieurs de l'échelle, et qu'il obtient ainsi, dans un petit nombre d'années, la jouissance de l'instrument dont la confection a exigé des siècles. Pour enseigner à son enfant le nom d'un objet, la mère lui montre cet objet du doigt : voilà la convention formée; avec le secours de ce moyen, on instituera tel langage qu'on voudra, et l'enfant comprendra, parce que, par sa nature, il est susceptible de cette compréhension.

Les premiers mots sont fournis par les objets naturels : ils sont simples comme les premières idées dont ils sont les signes; mais bientôt ils se composent, s'étendent et se généralisent comme les idées elles-mêmes, et ils favorisent cette composition. Ces signes, en effet, servent à découvrir de nouvelles circonstances, de nouvelles vues, qui font sentir le besoin de nouveaux signes pour les exprimer. Bientôt ces signes, plus composés, deviennent pour nous autant de moyens d'apercevoir de nouvelles combinaisons qu'il faut représenter encore. Par ce moyen, le langage satisfait d'abord les premiers besoins de la pensée, puis lui en fait contracter de nouveaux, en favorisant son action : et alternativement, l'idée fait naître le signe; le signe fait naître l'idée, et la perfectionne en en exprimant les nuances les plus délicates. C'est ainsi que les connaissances et le langage des sons articulés marchent toujours de front; le niveau se rétablit à chaque instant entre l'idée et

le signe, et la langue la plus perfectionnée est toujours celle employée par les hommes les plus éclairés. Si elle n'est pas plus parfaite, c'est parce que leurs idées ne sont pas plus avancées.

L'usage des signes de la parole étant uniquement consacré à l'expression des idées, il s'ensuit qu'une langue quelconque ne peut jamais avoir plus de signes que ceux qui l'instituent n'ont d'idées.

La parole nous sert tout à la fois et à représenter nos propres idées, et à les transmettre aux autres; elle devient, par cette faculté, un moyen de nous fournir de nouvelles idées que la perception ne nous aurait pas données.

La parole ne présente pas toujours l'objet qu'elle exprime à la manière de l'image. Si cela était, dans la lecture, dans la conversation, chaque mot nécessiterait un moment de suspension. Dans ces cas, il suffit que l'intelligence sache que chaque mot est un signe convenu, pour qu'il puisse lui rappeler les objets : ainsi, de même que dans un magasin les étiquettes indiquent les objets sans les montrer, les mots rappellent les choses sans les peindre.

La pensée peu à peu sort des solitaires profondeurs de l'ame pour s'attacher au mouvement social de la parole, et vivre, pour ainsi dire, dans le langage : de là la prodigieuse puissance que l'homme exerce par cette faculté sur ses semblables. L'esprit vit dans le langage sans y penser; il s'y meut sans s'en douter, comme le poisson vit dans l'eau sans se demander comment il s'y meut.

La parole, étant l'expression de la pensée, en suit les mouvemens. Les enfans, les femmes, et les hommes dont les idées sont habituellement dans un état voisin de l'agitation et du désordre, se montrent très-pressés de parler, et trouvent à l'instant et sur cha-

que sujet quelque chose à dire. Au contraire, si un homme possède un grand nombre de pensées graves, profondes, son caractère sera silencieux; il sera sans esprit, sans vivacité, pour les choses promptes et légères. Toute idée nouvelle qui lui sera présentée, s'unira aux pensées avec lesquelles elle aura des rapports; cette union exigera du temps. Si elle se fait paisiblement, il en résultera une réflexion ou une méditation intérieure qui n'exigera point de rupture de silence. Si l'idée nouvelle est elle-même une pensée étendue; si, par sa nature, elle se lie à de grandes pensées intérieures; si elle est opposée à quelques-unes, et que, par ce moyen, elle les agite; si l'opération de la combinaison, plus ou moins vaste, plus ou moins rapide, imprime à la fin un mouvement à tous les élémens de cette composition nouvelle, alors ce mouvement sera étendu, fort et durable. Cet homme, qui n'a pu être excité que difficilement à parler, parle maintenant, et ne s'arrête plus; ses pensées s'émeuvent, et, pour ainsi dire, se déroulent ensemble : ce n'est plus une conversation, c'est un discours qu'il prononce. S'il est arrêté dans l'exposition de tout ce qui le presse, il converse avec lui-même; souvent, avant de cesser de parler, il a besoin d'écrire tout ce qui le remplit et l'agite; et en cela il diffère encore de l'homme qui parle avec tant de facilité et de promptitude sur les choses graves comme sur les choses légères : car ce dernier cesse de penser lorsqu'il cesse de parler; et quand il sort du lieu où il s'est fait entendre, il peut donner son attention à tous les objets nouveaux qui se présentent; il n'est plus à ce qu'il a dit.

On a cru que lorsque nous prononcions un discours improvisé, nous en avions toutes les parties présentes à l'esprit, et que nous ne faisions que les

dérouler en quelque sorte pour les présenter successivement aux auditeurs. Cette assertion n'est point exacte, et le plus ordinairement la parole ne fait connaître aux autres que le sentiment dont nous étions saisis avant de commencer notre discours; elle ne transmet nos pensées qu'à mesure que les idées sont produites par l'action cérébrale. On sait sans doute avant de parler ce qu'on veut dire; on a la conscience des divisions principales, et quelquefois de plusieurs des subdivisions du sujet que l'on veut traiter. Mais il suffit d'avoir une occasion de parler avec abondance, pour savoir qu'alors l'ame travaille avec énergie, et qu'elle ne prépare les idées et les expressions qu'au moment opportun : elle semble ne jamais aller beaucoup plus vîte que la parole. Cette circonstance dépend de la liaison des idées. Il n'est pas rare de voir un orateur, pendant qu'il parle, arriver à des expressions, à des images, s'élever à des pensées auxquelles il n'était pas préparé, et produire ainsi des effets heureux et inattendus. L'action des organes vocaux est donc entièrement subordonnée à l'action cérébrale. Si celle-ci est rapide, si ses produits sont lumineux, exacts, les expressions de l'orateur porteront le même caractère : son élocution sera libre, facile, agréable. Si, au contraire, la marche de l'intelligence est embarrassée, si les idées sont confuses ou mal coordonnées dans l'esprit, la parole portera l'empreinte de ce trouble intérieur : les redites, les hésitations, les articulations pénibles, rendront le discours aussi fatigant pour l'auditeur que laborieux pour celui qui le profère.

Si le langage des sons articulés est si avantageux à l'homme pour servir l'intelligence, il n'est pas néanmoins exempt de graves inconvéniens inhérens à sa nature. Et en effet, ne perdons pas de vue que

la parole n'est que le signe de l'idée, comme l'idée n'est que le signe de l'objet : l'objet est le principe, les idées et leurs accessoires ne sont que des imitations. Il faut donc nécessairement que le même mot produise la même image dans toutes les idées : car si l'image change, elle ne représente plus l'idée, elle n'est plus conforme à l'objet, et malheureusement cela n'arrive que trop souvent. A la vérité, il y a des mots qui ne laissent aucune incertitude dans l'idée : ce sont ceux qui servent à exprimer les idées sensibles, parce que le nom de chacune de ces idées est fixé dans chaque langue par l'accord unanime de tous ceux qui en font usage : tels sont les mots homme, cheval, maison, etc. Mais tous les mots abstraits n'ont plus cette clarté qui frappe tout le monde. Tout signe de cette nature est bien parfait pour celui qui l'invente; mais il peut n'être déjà plus le même en s'en servant une seconde fois, car l'inventeur peut n'avoir pas exactement la même collection d'idées que lorsqu'il l'a inventé. Non-seulement nous n'avons plus la certitude que l'usage du même mot réveille en nous, après un certain temps, les mêmes perceptions avec les mêmes accessoires; mais nous sommes encore certains que l'âge, les circonstances, les évènemens, les dispositions sentimentales et intellectuelles, les effets de l'habitude et de l'imagination, ont nécessairement altéré ces perceptions : en sorte que, réellement et inévitablement, le même signe nous donne d'abord une idée très-imparfaite, ou même tout-à-fait chimérique, et ensuite une idée souvent fort éloignée de celle que nous y avions attachée nous-mêmes dans un autre moment.

Mais, en supposant que le signe soit parfait pour celui qui l'invente, souvent il ne l'est pas pour celui qui le reçoit tout formé. Nous nous livrons rarement

au travail long et difficile qu'exigerait la connaissance de la signification qu'on donne au mot qui renferme une idée quelquefois très-composée, et nous sommes réduits le plus souvent à des conjectures, à des inductions, à des approximations; enfin, nous n'avons presque jamais la certitude que l'idée que nous nous sommes faite sur ce signe par ces moyens, soit exactement et en tout la même que celle qu'attachent à ce signe celui qui nous l'a appris, et les autres hommes qui s'en servent. De là il arrive souvent que des mots prennent insensiblement des significations différentes suivant les temps et les lieux, sans que personne se soit aperçu du changement; et c'est avec cette imperfection que nous y attachons nos idées, et qu'ensuite nous les manifestons.

Une autre raison qui empêche qu'un mot abstrait soit bien compris du vulgaire, c'est que l'ordre, on pourrait dire la végétation, des idées du public n'est pas assimilé aux pensées de l'homme supérieur, créateur des lumières; le vulgaire ne peut s'élever à la même hauteur, et il faut, pour être compris, que les idées de celui à qui on s'adresse soient en rapport avec les idées qu'on veut lui donner. Quand un des termes du rapport manque, l'autre terme qui nous arrive du dehors est sans résultat. Voilà pourquoi les vérités bien prouvées mettent beaucoup de temps avant d'être saisies et adoptées par le public.

Enfin, quoique l'idée soit claire et facile à saisir, il arrive souvent que l'attention ne la remarque pas assez, ne se partage pas entre les signes et les choses : alors la liaison est irrégulière ou nulle, et il n'en naît pas toutes les idées que le signe devait produire.

Ces inconvéniens du langage nous montrent en

quoi consistent la rectification successive des premières idées, l'origine de la diversité et de l'opposition des opinions sur les idées exprimées par certains mots, la cause de la variation de ces opinions aux différentes époques de la vie. Il est sans doute difficile, peut-être même impossible, de détruire entièrement ces inconvéniens des langues, ou plutôt de nos facultés intellectuelles; mais on peut les diminuer par une analyse exacte de nos idées, en créant des mots qui fassent avec exactitude sentir toutes les nuances vicieuses qui ne sont dues qu'à l'ignorance des temps où ces mots ont été créés.

Si les idées intellectuelles peuvent être obscures par la difficulté de faire comprendre à son auditeur le sens des mots que l'on emploie, il y en a bien plus encore s'il s'agit d'idées de pur sentiment. Comme nous l'avons déjà fait observer, qui sait combien peu on est entendu des autres lorsqu'on parle des peines et des plaisirs que l'on éprouve! C'est ainsi qu'on ne songe point à présenter cette multitude d'affections qui se succèdent, et qui se font sentir souvent avec beaucoup de vivacité, parce que, dans le langage, elles n'ont guère plus de noms qui les expriment que de mouvemens qui les distinguent. On donne bien un nom à la qualité de l'objet qui nous affecte, et l'on n'en donne point à l'affection, qu'on se contente d'exprimer par les mots généraux de plaisir, de douleur, etc. C'est par les circonstances seules que les idées de sensations s'expriment, sans que nous puissions les rapporter à des objets sensibles. Ainsi, quand nous disons que la douleur est forte ou légère, vive ou confuse, durable ou passagère, etc., toutes ces épithètes sont métaphoriques; elles ne déterminent pas avec exactitude des qualités précises, des qualités tactiles ou

visibles, sonores, sapides ou odorantes. Le pouvoir de rappeler le mot semble se réfléchir sur l'affection: c'est par ce moyen que nous croyons avoir l'idée de tout ce que nous croyons nommer. Cette illusion si forte, si générale, se rattache à nos plus intimes habitudes; il arrive même souvent que l'on donne à la qualité de l'objet qui nous affecte, le nom qui conviendrait à l'émotion qu'elle nous occasione. De là ces expressions impropres, quoique consacrées par l'usage : Ce corps est chaud, froid, doux, amer, etc. Il faudrait dire : Ce corps produit en nous la sensation du chaud, du froid, du doux, etc.; car c'est l'être sensible qui est chaud, froid, jouissant, souffrant; c'est à lui qu'appartiennent toutes ces modifications; il n'y a rien de semblable dans le corps qui les a produites : elles n'existent que pour celui qui les éprouve. Et, en effet, les saveurs, les odeurs, n'appartiennent pas aux corps, puisque ces mets, ces fruits, que dans l'état de santé nous trouvions délicieux, nous paraissent, quand nous sommes malades, désagréables au goût. Ce sont donc nos propres sensations qui changent : il n'y a dans les corps que la cause qui produit nos sensations.

Pour que nos affections puissent devenir l'objet des idées, il faut qu'elles soient accompagnées de circonstances dans lesquelles nous les avons éprouvées : ce sont réellement les idées de ces circonstances qui, rassemblées, forment pour nous l'idée de l'état où nous étions lorsque nous avons eu du plaisir ou que nous avons souffert. Ces idées de circonstances forment une idée composée, sur laquelle sont placés les mots douleur, plaisir : ainsi, lorsque nous recevons extérieurement une blessure, l'organe tactile est le premier affecté par le contact du corps qui le blesse, et alors l'idée tactile, détermi-

née par la nature du corps qui l'a blessé, s'unit à l'idée de la douleur (289).

Toutes les idées qui expriment des émotions et des sensations, sont donc nécessairement composées des circonstances où nous nous sommes trouvés lorsque nous les avons ressenties : l'idée de la faim ne peut se séparer de celle de l'aliment; l'idée de la soif, de celle de la boisson; l'idée de l'amour physique, de celle d'une personne du sexe opposé.

Elémens d'Idéologie, par Destutt-Tracy. — *Etudes de l'Homme*, par Bonstetten. — *Observations sur la Phrénologie*, par Spurzheim. — *Œuvres complètes* de Th. Reid. — *Dictionnaire des Sciences médicales*, mot Parole. — *Histoire comparée des Systèmes de philosophie*, par Degérando.

ARTICLE III.

SIGNAUX.

Leurs différentes espèces.

297. Si les personnes avec lesquelles nous voulons nous entretenir sont assez éloignées pour ne pas entendre nos paroles, et cependant assez rapprochées pour n'être pas insensibles à des sons plus forts ou à des objets qui peuvent être aperçus, nous employons ces sons, ces objets, pour nous faire comprendre : ainsi, les instrumens bruyans, tels que tambour, trompette, fusil, canon, servent de signaux de terre et de mer pour la sûreté des côtes ou le mouvement des armées, pour annoncer le danger ou la joie. A une distance plus grande, on emploie des lumières, des feux : c'est ainsi que les phares placés sur les côtes font connaître aux voyageurs les lieux où ils doivent diriger leur navigation, pour arriver sûrement et éviter les écueils. Si l'individu est hors de la portée de la vue ou de l'ouïe, on peut lui transmettre ses pensées à l'aide des télégraphes, instrumens formés de plusieurs pièces de bois mobiles

qui, par le mouvement qu'on leur imprime, représentent différentes figures dont la signification est connue de celui dont on veut se faire entendre. Ces instrumens, placés de distance en distance, répètent l'un après l'autre les mêmes mouvemens, et transmettent ainsi, sans interruption, le signal depuis le point de départ jusqu'à celui de l'arrivée, et sur une ligne qui peut être prolongée indéfiniment.

Si nous voulons converser avec un sourd-muet, il faut avoir recours à d'autres instrumens que la parole. Pour cela, de même qu'on apprend aux enfans, dont l'organe de l'ouïe est bien conformé, à articuler des sons, on apprend aux sourds-muets à exprimer des signes qui servent à les comprendre et à nous faire comprendre d'eux.

Enfin, c'est par des signes conventionnels que nous faisons connaître les distinctions qui sont établies entre les citoyens dans les sociétés policées. Le paysan et le citadin, le prêtre et le militaire, ont chacun leur costume qui les fait reconnaître. L'habit et le langage désignent un Grec, un Romain, un Turc, un Français, etc.; un sceptre, une couronne, un diadème, sont les signes de la royauté, comme la houlette est le signe de la vie pastorale. Les marchands ont devant leurs boutiques des enseignes, c'est-à-dire des signes de leur état ou profession; chaque nation a son pavillon, chaque culte ses insignes.

Mais, pour comprendre ces marques indicatives, il faut auparavant connaître ce qu'elles annoncent par elles-mêmes; sans cette connaissance préliminaire, elles ne pourraient pas servir de signes indicateurs : nous ne reconnaîtrons un Persan par son costume, qu'autant que son habillement nous sera précédemment connu.

ARTICLE IV.

ÉCRITURE.

Son origine. Son utilité.

298. Par eux-mêmes, le langage d'action, la parole, les signaux, ne se prolongent pas au-delà de l'action, et ne laissent rien après eux. Cependant, dans cette succession rapide d'évènemens variés qui viennent s'offrir à l'être intelligent, il en est plusieurs qu'il désirerait fixer et retenir, soit comme des instructions, soit comme des jouissances : il cherche alors à en conserver quelques vestiges. Pour cela, il rassemble les débris des êtres qui ne sont plus; il leur élève des monumens, et les entoure de ses souvenirs en leur rattachant les images qui errent dans son esprit. Il croit avoir fait revivre le passé, ou du moins il retrouve les affections qu'il a ressenties, et c'est là surtout ce qui lui importe. Telle fut sans doute la première origine de ces arts ingénieux qui cherchent à reproduire les formes extérieures des objets; tel fut le premier motif qui engagea les hommes à sculpter, à peindre, ou au moins à dessiner ce qu'ils craignaient de ne plus voir. Bientôt on découvrit dans ces travaux un nouveau genre d'utilité; on aperçut en eux un précieux supplément pour le langage d'action et pour la parole. Le dessin survivait à la parole, à la pensée; il survivait à l'homme lui-même, et, par son moyen, un siècle pouvait s'entretenir avec le siècle qui devait suivre. Le langage d'action et la parole n'avaient qu'un effet local et une durée limitée; ils ne s'adressaient qu'au petit nombre d'individus qui étaient à portée de voir ou d'entendre celui qui en faisait usage; le dessin, pouvant facilement se trans-

porter d'un lieu dans un autre, devenait un moyen de communication entre les hommes séparés par les plus grandes distances.

Mais si le dessin était d'une grande utilité dans les communications sociales, il avait aussi l'inconvénient d'entraîner des longueurs, d'exiger du loisir, du talent, de la patience, et il est naturel qu'à proportion qu'on a davantage à se dire, on s'étudie à simplifier son langage, on cherche à épargner son temps, ses peines. On retrancha donc chaque jour quelque chose aux figures qu'on avait coutume de tracer. Les peintures ne furent bientôt plus que des esquisses, puis de simples hiéroglyphes qui ne parlaient qu'aux yeux de ceux qui, connaissant l'histoire de leur formation, pouvaient encore les rapporter au type primitif dont elles étaient dérivées. Ces signes, se simplifiant chaque jour davantage, se transformèrent en simples caractères de convention qui composèrent l'alphabet, les chiffres, les notes de musique, etc. Enfin, on arriva au suprême degré de ces découvertes en inventant l'art de l'imprimerie, de la lithographie, etc., ou le moyen de multiplier dans un temps très-court les copies des objets divers qu'on voulait faire connaître à un grand nombre de personnes.

Cependant tous ces moyens de communiquer ses pensées ne conviennent qu'aux personnes qui possèdent les cinq sens. Les aveugles ne peuvent en employer aucun, et plusieurs sont inutiles aux sourds-muets. Mais l'industrie a surmonté tous ces obstacles: l'aveugle peut lire dans les livres dont les caractères sont en relief, et le sourd-muet peut écrire ses signes comme nous écrivons la parole. Ainsi, tous les hommes qui jouissent de l'intelligence, quelque infirmité qu'ils aient d'ailleurs, sont mis à même d'en faire

usage comme si leur organisation ne présentait pas d'obstacle à leur entier développement.

Des Signes et de l'Art de penser, par DEGÉRANDO.

CHAPITRE II.

Des Sentimens.

Examinons, 1° la nature des sentimens, 2° leur formation, 3° leurs durées, 4° leurs différentes espèces.

SECTION PREMIÈRE.

NATURE DES SENTIMENS.

Définition. Ils sont involontaires. Plaisirs et peines qu'ils causent. Comment s'annonce le besoin d'éprouver des sentimens. Causes des sentimens. Différence entre les besoins du corps et ceux de l'esprit.

299. Les sentimens sont des affections propres à la vie spirituelle, occasionées par les idées, et qui se manifestent par des émotions tantôt agréables et tantôt pénibles, suivant que les idées conviennent ou ne conviennent pas à la disposition de l'ame.

Ces sentimens sont involontaires, nous ne pouvons pas en changer la nature.

Le plaisir et la peine sont éprouvés par tout l'organisme, et en cela ils diffèrent des plaisirs et des douleurs qu'occasionent les sensations, qui ne sont éprouvées que dans la partie affectée. Mais souvent les sentimens se mêlent aux sensations et occasionent par leur union des peines et des plaisirs qui sont tout à la fois sensitifs et moraux.

Une idée excitatrice d'un sentiment reproduit le plaisir et la douleur attachés à ce sentiment toutes les fois que l'idée se présente à l'esprit, ce qu'elle ne fait pas quand il s'agit de sensations. Cette différence provient de ce que le sentiment de plaisir et

de douleur est attaché à la vie spirituelle dans le moral, et à l'organe dans la vie sensitive. L'ame est émue quand naît l'idée que suscite une peine sentimentale, mais les organes siéges de la douleur ou du plaisir physiologiques ne sont pas excités quand on ne fait que penser.

Les sentimens ont le singulier effet de nous faire jouir, non-seulement par le plaisir qu'ils nous causent, mais encore indirectement par les peines qu'ils nous occasionent. Si, en effet, ces peines sont présentes, nous nous soulageons en les racontant; si elles sont passées, nous aimons à nous les rappeler. Si nous n'en éprouvons pas, nous écoutons avec satisfaction celles des autres; et à défaut de réalité, nous nous complaisons dans la lecture d'évènemens extraordinaires; nous recherchons les représentations théâtrales, les romans, etc., et la populace repaît même agréablement sa vue par le supplice des criminels.

Le besoin qu'a l'ame d'éprouver des sentimens, s'annonce par une affection sourde et pénible qu'on appelle Humeur, Inquiétude, Mal-aise, qui n'est encore liée à aucune idée distincte, mais qui attend qu'elle se présente; et pour la rechercher, comme l'araignée au centre de sa toile, l'ame est attentive à tous les mouvemens qui s'opèrent autour d'elle, et n'a de véritable repos que lorsqu'elle en est affectée. Si elle ne l'était pas, ou ne l'était pas convenablement à sa situation, elle tomberait dans un état de mal-aise que l'on nomme Ennui, et qui, par sa continuité, entraînerait la destruction de la santé, et quelquefois même de la vie.

La loi qui nous fait sentir nos affections physiologiques, a un rapport parfait avec celle qui nous fait sentir les besoins de l'ame. Si, en effet, pour éprou-

ver des besoins physiologiques, il faut qu'un objet extérieur ou qu'un changement interne des organes vienne frapper les sens ou se manifester à la conscience ; pour mettre l'esprit en action, il est d'une nécessité absolue qu'un objet vienne également éveiller le principe pensant et fournir un aliment à ses opérations.

Mais il n'en est pas des besoins psychologiques comme des besoins physiologiques, qui sont d'autant plus pressans qu'on tarde davantage à les satisfaire : la faim, la soif, ne cessent de croître si on ne les apaise pas, et deviennent des tourmens intolérables. La nature intellectuelle et sentimentale de l'homme n'a pas cette exigence invincible et spontanée : elle s'engourdit si rien ne la provoque; et plus l'aliment qui lui convient lui manque, plus elle se résigne à s'en passer. C'est le fatal effet de l'ignorance, comme de la servitude, que l'homme finit par y perdre le sentiment de sa misère et le désir d'y échapper. Que son intelligence, au contraire, ait approché de la vérité, elle en devient chaque jour plus avide. Si nos facultés spirituelles ont besoin d'être excitées, elles possèdent en revanche le privilége de ne connaître ni satiété, ni même de fatigue proprement dite, lorsque nous varions nos occupations : alors l'exercice redouble les forces, et la jouissance les désirs.

Des Encyclopédies considérées comme moyens de civilisation, par Guizot. — *Etudes de l'Homme*, par Bonstetten.

SECTION II.

FORMATION DES SENTIMENS.

Les idées sont les objets des sentimens. Rapports de la sensibilité à la pensée. Comment s'opère l'association du sentiment avec la pensée. Toutes les idées ne s'associent pas également avec les sentimens. Effets de l'association des idées avec les sentimens. Action des sentimens sur les idées, comme des idées sur les sentimens. Harmonie des sentimens, et avantage qu'elle procure dans la société. En quoi les sentimens peuvent différer. Le nombre en est déterminé. Rarement ils agissent isolément.

300. Tous les sentimens ont des idées pour objets, soit que le sentiment appelle l'idée, soit que l'idée attire le sentiment. Ce n'est pas que les idées soient par elles-mêmes causes de sentiment; on peut bien avoir des idées sans éprouver de sentimens, mais on ne peut pas être affecté de sentimens sans que des idées s'y associent; lorsqu'elles sont réunies, ces deux parties de l'affection marchent de concert; elles s'entr'aident, se suscitent réciproquement; la pensée appelle le sentiment, et le sentiment sollicite la pensée, et ce n'est pas sans effort que nous distinguons l'action de chacune de ces deux branches de l'affection.

Les idées, en effet, considérées en elles-mêmes et non pas comme moyens de sentiment, sont entièrement indifférentes; elles ne procurent ni plaisirs ni peines. Si avec elles nous éprouvons des affections, ce n'est qu'en vertu du sentiment associateur qui s'y trouve réuni. Elles sont, pour ainsi dire, dans la formation des sentimens, comme des lettres isolées d'une imprimerie, qui ne prennent de valeur que par leur rapport et leur assemblage. Avec le sentiment d'une soif ardente, l'idée d'une femme ne causerait aucun plaisir; et avec le sentiment d'amour, l'idée d'une boisson agréable serait pour nous sans attrait. Mais dès que le sentiment moteur s'attache

à une idée centrale, cette idée devient l'instrument qui crayonne tous les tableaux de l'imagination, qui colore ses rêves, et produit les actions qui en sont la suite. Supposons que l'idée naisse d'un mot échappé à une amante qui fait l'aveu de la réciprocité d'un amour long-temps tenu caché; ou que ce mot soit celui d'un homme puissant qui manifeste l'intention de faire notre fortune : que d'idées heureuses et brillantes ces mots ne réveilleraient-ils pas! Bonheur, richesses, faveurs, puissance, tout l'Olympe de l'amour et de l'ambition arrive avec un brillant cortége pour combler notre bien-être. Du mot qui nous charme, jaillit une source long-temps croissante d'images ravissantes qui semblent embellir toutes nos idées.

Si le sentiment moteur s'éteint, l'affection qui était attachée aux idées s'efface; elles redeviennent indifférentes, et il naît d'autres sentimens et d'autres tableaux. Il en serait de même si, par quelque circonstance particulière, on venait à arrêter l'action de notre imagination : nous sortirions alors de notre enchantement, et quand nous aurions dans ce cas sous les yeux les objets auxquels nous attribuons notre bonheur, nous le chercherions, car nous ne le sentirions plus.

Lorsque l'ame a besoin d'être émue, guidée par l'imagination, elle cherche une idée qui soit en rapport avec son sentiment : ainsi, il suffit d'avoir faim pour penser à un aliment; d'être affecté par une odeur pour faire naître l'idée de la substance qui la produit. Le sentiment d'amour a son idée différente de celle de l'ambition, de la haine, etc.; chaque émotion a en quelque sorte son registre d'idées qui lui est propre.

Si l'idée n'était point en rapport avec la manière

de sentir, il n'en résulterait aucun sentiment. Les plus beaux principes de conduite n'exciteront pas le scélérat à aimer la vertu; et la morale la plus dissolue n'entraînera pas le sage au crime. Que de femmes ne recherchent-elles pas la parure! mais qu'elles aient le cœur de Phèdre, et qu'elles soient dans sa situation : elles diront avec cette princesse : *Que ces vains ornemens, que ces voiles me pèsent!* C'est que cette parure n'est pas en harmonie avec un cœur déchiré.

Ce rapport de nos besoins avec certaines idées prouve le rapport de l'organe interne de ces besoins avec l'ame, et c'est par l'effet de ce rapport que chaque sens trouve l'idée qui lui convient. Le besoin de dire ce qu'aucune idée ne pourrait rendre, indique qu'il existe un rapport non développé entre le sentiment et les idées qui ne sont pas nées encore.

Les rapports de la sensibilité à la pensée sont d'une étendue et d'une multiplicité presque infinies. Qui n'a pas éprouvé le besoin de penser? Qui ne s'est pas plaint des bornes étroites de son être, et du malheur de sentir sans avoir quelque chose qui satisfît pleinement au besoin de son cœur? Cette sensibilité non employée cherche en tâtonnant son objet; elle est la source féconde de nos pensées, de nos ennuis, comme de nos plaisirs et ne nos amusemens, dont il faut chercher la cause dans nous-mêmes, dans nos besoins momentanés bien plus que dans les objets extérieurs. Enfin, dans tout le cours de la vie, nous voyons que c'est le sentiment qui produit les idées qui nous occupent, et que nos pensées changent avec chaque nuance d'humeur. C'est toujours un sentiment qui marche en avant, et qui fait naître et diriger une suite d'idées proportionnées à sa jouissance, à la mobilité et à la fécondité de l'esprit. Que de

choses ne voyons-nous pas dans la personne aimée, que nul autre que nous ne peut y voir! Il n'y a que le cœur qui soit la source de ces lumières.

Il résulte de là que tous nos sentimens étendent leur empire sur certain nombre d'idées simultanées et successives, et forment un tout, une espèce de tourbillon où tout se compose, se meut et s'arrange selon les lois de l'imagination. La vie entière est formée de ces tourbillons qui, lorsque plusieurs sentimens sont subordonnés les uns aux autres, se dominent, s'embrassent, et se meuvent les uns par les autres : ainsi, par exemple, dans la musique comme dans la poésie, dans la déclamation, lorsqu'on a saisi le motif, ou, ce qui est la même chose, le sentiment moteur d'un air, une rime, une phrase, cela suffit pour donner une suite de tons, de notes et de mots. Il n'y a pas de musicien, de poète, d'orateur, qui n'achève de lui-même l'air, le couplet ou la phrase commencés par un autre. Il en est de même dans la conduite de la vie, où l'étude de la passion dominante suffit pour donner la connaissance d'une suite d'actions aisées à deviner pour qui en connaît le motif.

L'association de l'affection avec l'idée se fait en colorant, pour ainsi dire, l'idée de plaisir ou de peine; ce qui la transforme en sentiment, et nous la fait considérer comme tel. Mille mots qui ne semblent exprimer que les idées des choses, portent déjà avec eux, dans le langage vulgaire, quelque sentiment : les mots Dieu, puissance, richesse, religion, liberté, gloire, bonheur, etc., ne sont jamais sans quelque alliage de sentimens. Il n'y a que les hommes capables de séparer le sentiment de l'idée, qui puissent dépouiller ces mots de l'affection qu'ils portent avec eux, et les ramener à l'indifférence.

Non-seulement l'association se forme entre une affection et une idée, mais une idée appelle à elle d'autres idées, auxquelles elle transmet le sentiment dont elle est empreinte : ainsi, par exemple, nous avons vu dans un appartement mourir une personne qui nous était chère ; dès ce moment cet appartement nous est devenu odieux, parce que le sentiment de douleur a associé son mouvement douloureux à toutes les idées qui se sont présentées dans le moment de la perte que nous avons faite. Ces idées tiennent toutes à la douleur comme à un centre : il y a action du sentiment sur les idées, et réaction des idées sur le sentiment.

Dans l'association des idées et des sentimens, le lien est non dans les idées, mais dans les sentimens ; à la différence de la liaison des idées, où la liaison se forme entre les idées mêmes. A est plus grand que B : voilà une liaison produite par l'intelligence. L'amour fait penser à sa maîtresse, la haine à son ennemi : voilà une association produite par la sensibilité et l'imagination. L'association des idées se fait donc dans les sentimens hors des idées ; elle s'opère par un sentiment commun à telle idée ou à telle suite d'idées, sans autre rapport entre elles que celui qu'elles ont temporairement avec le sentiment associateur : au lieu que la liaison des idées se fait par les idées mêmes ; elle est invariable, et, loin de tenir à un sentiment, elle suppose l'absence du sentiment. Quand nous comparons A et B, tout sentiment qui viendrait altérer ces idées, altèrerait les rapports qui en doivent naître ; et il faut une absence complète de l'imagination pour opérer le lien des idées destiné à former tel rapport.

De cette différence entre l'association des idées dans le sentiment, et la liaison des idées dans l'in-

telligence, il s'ensuit que l'idée est fixe dans le premier cas, et qu'elle est mobile dans le second. Lorsqu'en effet l'intelligence seule dirige nos idées, nous passons d'idée en idée, en nous éloignant toujours de la première. Si nous avons une idée de perception dont le sentiment ne s'empare pas, elle se transforme en des idées nouvelles; la première idée s'affaiblit et disparaît pour faire place à d'autres idées formées de nouveaux rapports nés de la composition ou de la décomposition des idées sensitives. Par l'intelligence, nous séparons en effet ce que la nature a réuni, et nous réunissons ce qu'elle a séparé; nous recherchons les ressemblances et les différences.

Mais si l'idée s'empreint d'un sentiment, si elle devient sentiment moteur, elle ne change plus; toutes les autres idées se rapportent à elle, et viennent la fortifier. C'est par cette raison que si la première idée nous est agréable, toutes celles qui suivront le seront également tant qu'elles seront en harmonie avec le sentiment moteur : tout nous plaît dans la joie; tout nous attriste dans la peine. L'amant ne voit partout qu'amour, partout le vieillard ne trouve ordinairement que chagrin et dégoût : l'un et l'autre jugent d'après ce qu'ils sentent, mais non pas d'après ce que les objets sont réellement; parce que les objets n'ont par eux-mêmes aucun pouvoir absolu sur l'imagination, et que celui qu'ils exercent est toujours relatif à notre manière de sentir.

Si l'idée se présente la première, et qu'elle ait quelque rapport avec un sentiment, elle attire à elle le sentiment, s'y incorpore, et se met sous l'influence de l'imagination. Ainsi, par exemple, sans être émus, nous apercevons de loin une personne; nous ignorons qui elle est : jusque là nous n'avons qu'une perception née de la présence de cette personne encore

éloignée. Mais en approchant, nous croyons reconnaître un ami : alors le sentiment moteur se joint à la perception, et avec elle s'attachent tous les sentimens agréables qu'occasione la présence d'une personne aimée. Mais en avançant davantage, nous voyons que nous nous sommes trompés, et que, loin d'être l'individu de notre affection, c'est au contraire celui de notre répugnance, que c'est notre ennemi qui s'offre à nos regards : cette découverte fait changer aussitôt nos sentimens; la haine succède à l'amour. Sans ces idées divergentes, ces sentimens n'auraient pas été éprouvés. Le sentiment change donc avec les idées, et les idées avec les sentimens, par leur action et leur réaction réciproques et par leurs combinaisons continuelles.

Il y a des idées qui ont plus de rapport pour s'unir à la sensibilité que d'autres : ainsi, par exemple, les idées musicales, parlant plus puissamment au sentiment que les idées physiques et intellectuelles, arrivent plus directement à l'ame. La poésie n'a pas un avantage aussi grand que la musique; il faut qu'elle emploie des images pour émouvoir la sensibilité. En général, le rhythme, qui n'est que le mouvement des idées marqué par chaque nuance de sensibilité, excite à son tour la faculté de sentir des auditeurs, et peut suppléer aux paroles échappées à l'oreille. On voit, par le mouvement de la danse réunie à la musique, que le même sentiment qui, dans l'imagination, agit sur les idées, semble répandre son action sur tous les organes. Chez les sauvages, qui accompagnent leurs danses de chansons, on voit les mêmes mouvemens régner à la fois dans la musique, dans les idées, dans les pas, et dans les paroles.

C'est en faisant ressortir les rapports que les idées

ont avec les sentimens, que l'éloquence produit tous ses effets. L'orateur qui cherche à convaincre, fait sentir tout en raisonnant. Les idées qu'il emploie ont deux empreintes, et il les fait servir également à son objet : il porte la conviction par le côté des idées, et il entraîne également par le sentiment.

Du besoin continuel de retrouver les idées de son cœur ou de son sentiment, résulte qu'en remontant d'association en association jusqu'au premier jour de l'enfance, on n'a que des séries d'idées produites chacune par le sentiment dominant du jour, plus ou moins altérées par celui du lendemain : de manière que la vie la plus longue ne sera que le résultat exact des sentimens qui ont associé ou désassocié les idées. Chaque moment donné sera l'expression parfaite de tout ce qu'on a senti et pensé dans tous les momens qui ont précédé. Pensée consolante et terrible à la fois, qui nous apprend que lorsque nous croyons ne faire que la destinée du jour présent, nous influons encore sur celle de la vie entière! ce qui double l'importance de nos pensées et de nos sentimens, en nous dévoilant l'avenir placé en dépôt dans notre propre volonté.

L'imagination anime et lie entre elles non-seulement les perceptions qu'on éprouve actuellement, elle ressuscite encore et lie aux sentimens celles mêmes qu'on n'éprouve plus. Que l'on dise à une personne qui aime, qu'elle a une rivale dans la femme dont elle fait depuis long-temps sa société : l'on verra revivre et développer dans l'ame de cette amante tous les soupçons qu'elle peut avoir eus sur la femme qu'elle déteste maintenant. Il y aura dès-lors chez la femme jalouse une association de souvenirs tous liés par un même sentiment, celui de la jalousie.

Que deux hommes d'avis différens en politique,

soient présens à une émeute populaire; chacun la verra à sa manière : ils peuvent l'avoir vue très-bien l'un et l'autre, et néanmoins en faire des tableaux différens. Leurs yeux auront vu le même évènement, et cependant le tableau de l'un sera l'opposé du tableau de l'autre : ce qui prouve que ce n'est pas par les yeux, mais par le sentiment associateur, que nous voyons. Les perceptions ne fournissent, pour ainsi dire, que les lettres du discours; mais c'est le sentiment qui les arrange, et leur donne le sens qu'elles ont pour nous.

On voit par-là que, dans l'association des idées, les liens sont en dehors des idées ; ils sont fournis par les sentimens : de là vient que les idées les plus absurdes, les images les plus folles, peuvent naître dans l'esprit humain, puisque ce n'est que le sentiment qui les lie. Comme il est de la nature de l'imagination de ne raisonner jamais, elle peut admettre toutes les contradictions, et y croire par le sentiment même qui en fournit l'assemblage. Il s'ensuit que plus le sentiment s'exalte, et plus l'empire des croyances absurdes et mensongères va croissant. Il en résulte non-seulement une croyance positive, mais une incrédulité positive. Le même sentiment qui nous fait croire sans raison, nous fait également rejeter, sans motif raisonnable, toute croyance opposée à notre sentiment : ce qui double l'empire de la foi. L'incrédulité aux choses raisonnables, et la haine de la raison même, sont des résultats nécessaires de la superstition et du fanatisme. L'action du sentiment sur les idées produit donc les tableaux et les pensées que l'imagination nous présente; elle produit de plus la foi que nous y portons, et décide de l'intensité de cette foi.

Si les sentimens agissent sur les idées, les idées à leur tour réagissent sur les sentimens. C'est donc

par nos sentimens que nos idées se lient et se conservent. Toutes les idées s'éteignent avec l'âge chez les hommes oisifs et sans habitude d'aucun travail sérieux : de là la stupidité qui tôt ou tard atteint l'homme oisif sur la route de la vie.

Dans la recherche que l'imagination fait des idées, elle choisit entre elles, et met des degrés dans ses préférences; elle se plaît davantage dans telle idée, dans tel sentiment, que dans tel autre. Ce plus ou ce moins de préférence est ce qui produit l'intensité que chaque sentiment moteur imprime à l'idée qu'il a choisie. Ainsi les idées se rangent d'après leurs rapports avec le sentiment moteur, de telle manière que les premières en intensité se placent à la tête des autres, et que l'ordre naturel des idées exprime exactement l'ordre de leur intensité réciproque. C'est ainsi que l'homme ému pèse dans ses discours sur les paroles qui indiquent les idées qui l'ont le plus fortement frappé. Si l'émotion diminue, les empreintes des idées s'affaiblissent; si le sentiment s'accroît, ces empreintes deviennent de plus en plus profondes; si la sensibilité change l'affection, toutes les images seront changées. Cette loi des intensités complique entre eux les sentimens en les faisant agir les uns sur les autres, comme en musique les sons agissent l'un sur l'autre pour produire un accord ou une dissonance. Si nous voyons un homme qui, dans sa colère, est prêt à assommer un enfant, nous éprouvons un sentiment mixte composé de la colère contre le fort, de la pitié pour le faible, et ce troisième sentiment s'appelle indignation.

Chaque degré d'intensité de sentiment, soit chez les autres, soit dans nous-mêmes, produit des effets, des combinaisons et des sympathies différentes. Il suffit de faire parcourir au sentiment plusieurs degrés

d'intensité, pour lui faire traverser plusieurs espèces d'idées et d'opinions souvent très-opposées : tel degré de foi, en religion, nous rendra chers tous les hommes ; et tel autre degré nous en fera brûler quelques-uns. Par suite de ce changement de degré, on peut sympathiser avec tel degré de croyance, et ne pas sympathiser avec tel autre : on peut être sensible à un éloge ; mais s'il est plus fort que l'on ne croit le mériter, il déplaît. Un compliment peut nous être agréable, mais il ennuie s'il est trop long. Enfin, on plaît ou l'on déplaît par la succession des sentimens que l'on fait naître, si cette succession, transmise par les paroles, est plus ou moins rapide que la sensibilité de celui qui écoute. Ainsi, dans la conversation, si on s'arrête trop long-temps sur le même sujet, si on appuie trop sur une idée, on devient lourd, parce que le narrateur suppose à ses auditeurs le sentiment qui l'anime, en donnant aux idées qu'il leur présente une importance qu'elles ne peuvent avoir pour qui ne sent pas comme celui qui parle. Les intensités déplacées font de nos idées des caricatures pour ceux qui nous écoutent.

La mesure des idées n'est pas moins nécessaire que leur intensité. Comme en musique on distingue les pianos et les fortés, les mouvemens lents et les précipités, de même la sensibilité doit régler la mesure du mouvement des idées. Un mouvement modéré de sensibilité peut animer les idées, et un mouvement exalté peut les éteindre dans le sentiment qui les a éveillées. Chaque passion a son mouvement retardé ou accéléré, au point qu'on pourrait noter les idées qu'elle excite, comme on note les sons dans la musique, si les idées étaient susceptibles d'être notées : on verrait par-là leurs mouvemens croître avec l'intérêt, c'est-à-dire avec l'activité de l'idée

dominante. Si, au contraire, l'intérêt vient à s'éteindre, toutes les idées se décolorent peu à peu, et bientôt leur association se dissout : ainsi, par exemple, si on exagère la colère de quelqu'un, on la verra se calmer; si nous montrons trop d'amour, le sentiment que nous laissons apercevoir au-delà de celui qu'on nous témoigne, agit en sens contraire. On sympathise avec notre ressentiment; mais si l'on vient à dépasser notre haine, on nous calme. Dans tous ces cas, la sensibilité est comme froissée, blessée par un mouvement trop violent.

L'effet des mouvemens excessifs et prolongés de la sensibilité est de subjuguer peu à peu toutes les autres facultés, de dénaturer les idées, et, par elles, les opinions qu'on avait, pour former les passions. Une affection peut être tellement dominante, qu'elle subjugue toutes les idées au point de priver l'homme de toute lumière, ce qu'on nomme en langage vulgaire, *perdre la tête*. Dans les grands dangers, par exemple, lorsque la crainte a glacé tous les cœurs, nous voyons l'homme impassible devenir, par son calme, le maître des ames timides. Nous voyons de même quelquefois un peuple ému par une impulsion aveugle, s'apaiser à la simple vue de l'homme exempt de passions.

L'association des idées empreintes de sentimens forme une espèce de langage. La transition d'une idée à une autre découvre souvent ce qu'on a pensé sans avoir voulu le dire. Le véritable sens de ces transitions se trouve dans le rapport même que la nature a établi entre les sentimens et les idées : c'est ce rapport qui nous fait connaître tel sentiment par telle idée, et telle idée par tel sentiment. En voyant un avare, on peut deviner ce qu'il a à dire sur tel sujet; comme, en entendant telle parole, on peut de-

viner que l'homme qui parle est un avare. L'idée que nous avons devient le signe naturel du sentiment que nous éprouvons, et nous instruit de sa présence. C'est le sentiment qui domine entre les interlocuteurs, qui fait le lien des différens sujets de la conversation. Quand deux personnes racontent le même fait différemment, c'est qu'elles n'ont pas été frappées de la même manière. La différence de sentir le même fait atteste la différence de la sensibilité qui a préféré telle association d'idées à telle autre. L'observateur adroit verra le sentiment qui a associé ensemble les idées; et c'est surtout dans les transitions d'une idée à l'autre, que l'on s'aperçoit du sentiment qui domine, et qui, le plus souvent, fait le lien de la conversation des personnes que l'on observe.

Lorsque l'imagination a fait son choix parmi les idées coexistantes, comme parmi les idées successives, et qu'elle leur a donné l'intensité et le mouvement convenables, il en résulte le mystérieux phénomène que l'on nomme Harmonie.

L'harmonie, considérée quant à l'objet, est un fait géométrique; seulement, le mot est dérivé de la musique, et il faut l'entendre dans un sens beaucoup plus général. Nous appelons harmonie, comme fait physique, l'ensemble de plusieurs phénomènes assujettis à des conditions de nombre, et qui sont entre eux dans des rapports fixes que l'on peut calculer : ainsi, les vibrations des corps sonores que l'oreille préfère, les proportions d'architecture, de symétrie, les traits de la figure humaine, sont soumis à des proportions de nombres fixes, définies, et ordinairement très-simples; et c'est d'après ces types généraux, que l'imagination sent si l'objet est en harmonie ou s'il n'y est pas : si, par exemple, la

figure d'un individu est en rapport avec la figure humaine; si les notes, les accords, sont en rapport au motif, à l'unité d'un air, c'est ce rapport qui constitue l'harmonie que l'on peut appeler harmonie de l'ame. Elle résulte du pouvoir que nous avons de sentir plusieurs idées dans un seul point, de réunir le multiple dans l'unité, et c'est dans l'unité qu'est le sentiment. La cause de l'harmonie est sans doute dans l'organe, mais le sentiment que nous en avons ne peut être que dans l'ame.

Pour que l'harmonie ait lieu, il faut que les idées de convenance se succèdent. Si les idées qui suivent changent celles qui précèdent, le charme est rompu. C'est l'harmonie successive des idées qui annonce l'unité du sentiment, d'où naît le plaisir que nous éprouvons.

Il résulte de ces principes que l'harmonie n'a qu'un même développement, ne procure qu'une même jouissance, et qu'elle a lieu lorsque tous les accords entre les idées et les sentimens sont sentis comme un accord unique. Ces lois sont évidentes dans la musique : le sentiment du musicien choisit les sons, et leur donne l'intensité et le mouvement qui lui plaisent le plus, d'après le rapport établi entre la sensibilité et les idées. Il faut que l'imagination groupe les images pour jouir.

Les élémens de l'harmonie sont à la fois les élémens de haine comme d'amour, d'antipathie comme de sympathie. Que de rapports ne suppose pas un amour parfait! rapport réciproque des ames, toujours difficile à trouver, et encore plus difficile à soutenir; rapport entre la figure et l'ame; rapport entre les nuances des sentimens toujours si mobiles, avec l'expression de ces sentimens, avec le geste dans le langage, dans le rhythme, et jusque dans le

son de la voix. Dans la réalité, ces rapports ne se trouvent que par éclair, et il importe, en amour comme en amitié, de chercher plutôt à nous rendre plus aimans, qu'à trop exiger de ce que nous aimons. Ce que nous ajoutons à notre sentiment, nous l'ajoutons réellement à l'idée que nous nous créons de la personne aimée. Nous rendre meilleurs et plus aimans est donc le moyen le plus sûr de réaliser une partie des perfections que notre cœur exige, puisqu'en aimant davantage on ajoute quelque charme à l'idée qu'on se fait de ce qu'on aime, et qu'en se rendant meilleur on augmente le sentiment qu'on inspire.

On retrouve dans la marche de tous les goûts, de toutes les passions, des traces d'une harmonie successive. Chaque caractère, chaque humeur, a des transitions qui lui sont propres, et possède son harmonie accessoire, émanée du sentiment moteur.

C'est dans la société que l'harmonie des sentimens trouve le plus souvent l'occasion de se manifester: car ce n'est que par elle que cette harmonie peut nous être agréable. Il faut en effet, pour jouir dans la compagnie de nos semblables et leur procurer du plaisir, que nous mettions nos sentimens en harmonie avec les leurs. Chaque homme que nous rencontrons a, pour ainsi dire, son ton fondamental, et l'idée avec laquelle nous l'abordons lui sera agréable ou désagréable selon l'accord ou la discordance des sentimens que nous lui manifestons avec le ton auquel il est monté; et il en résultera des sympathies ou des antipathies, de l'attachement ou de l'éloignement, de l'amitié ou de l'indifférence. Dans les jugemens que nous portons sur nos semblables, c'est toujours celui qui a parlé selon notre cœur que nous trouvons

aimable, et la personne qui a contrarié nos sentimens que nous sommes portés à haïr.

Le premier objet pour rendre la conversation agréable, est de deviner le sentiment dominant de celui qui écoute, et de voir si le sentiment qui nous anime peut être mis en harmonie avec le sien. Pour acquérir ce tact, il faut s'attacher à distinguer son sentiment des idées qu'il inspire, et, avec quelque habitude de s'observer, on peut y parvenir.

Cette habitude de distinguer les idées qui doivent produire le sentiment, est un avantage inappréciable: elle sert à surmonter l'imagination, et à l'empêcher de se rendre maîtresse de nous. On parvient à juger son imagination lorsqu'on fixe son attention sur les deux foyers de son activité, le sentiment et les idées. L'on examine le sentiment que l'on éprouve, et l'on voit les idées qui vont s'écouler de ce sentiment. Le moyen de s'éclairer à cet égard consisterait à étudier la théorie des sentimens, qui consiste, comme en musique, dans la théorie des accords et des dissonances.

Les femmes parviennent bien plus facilement que les hommes à connaître le sentiment dominant de la personne qui écoute; elles devinent plus vîte que nous les secrets du cœur; elles réunissent mieux les mouvemens de l'esprit avec la souplesse et la grace de la conversation; elles ont plus de talent à diviser leur attention, et plus de bienveillance; leur timidité même les sert : en ne disant pas tout, elles donnent plus à entendre que la parole ne peut dire; en inspirant des égards, elles préviennent l'aigreur qui trop souvent déshonore les discussions entre les hommes.

Un grand obstacle à la conversation, ce sont les prétentions de toute espèce, parce que l'ame de la

conversation est dans le sentiment de la chose dont on parle. Un sentiment dissonant de vanité qui passe à travers le discours, joue le rôle d'un coup de sifflet à travers une bonne musique. Les grands, toujours condamnés à inspirer le respect, se créent un désert autour du cœur, s'ils ne trouvent le secret d'inspirer la confiance et quelque chose de ce doux abandon qui fait le charme de la vie et le prix de l'égalité. Si nous pouvons trouver de l'harmonie dans la société, malgré la variété des goûts et des élémens de discordance qui s'y rencontrent, nous la devons à la raison, qui ramène peu à peu les hommes à des goûts universels, à des centres communs, à des penchans de l'humanité, qui, comme autant de points placés de distance en distance, dessinent les grandes lignes de l'ordre social.

Il ne suffit pas de trouver chez la personne avec laquelle nous sommes en liaison, des idées qui sont en rapport avec notre sentiment; il faut de plus que ces idées aient précisément l'intensité que le cœur exige, pour achever le charme de l'harmonie et assurer la solidité et la constance des attachemens. On peut trouver agréable la personne dont l'esprit nous plaît; mais si les idées que son esprit nous présente n'ont pas l'intérêt que notre sensibilité demande, nous ne nous attacherons pas à cette personne. C'est par le même sentiment que l'on juge l'intensité des idées : ainsi, après avoir trouvé la pensée du cœur, il faut savoir s'y attacher selon le besoin de la sensibilité de l'individu, et donner à ces sons délicieux de l'ame l'intensité, le mouvement et la mesure du sentiment qui nous occupe; il faut, en d'autres termes, avoir de la complaisance dans le choix des idées, pour mettre les sentimens de ceux qui nous écoutent en unisson avec nos discours, et tenir no-

tre parole toujours en mesure avec le sentiment qui nous fait parler. Si l'on est triste, on doit parler selon son cœur, et non au-delà : c'est en cela que consiste le naturel. Si l'on est gai, on ne doit pas rire au-delà du besoin, et il faut savoir toujours pourquoi on rit. Le manque d'esprit et de tact se trahit par un faux rire, tandis que rien n'est plus aimable que le sourire de la gaieté. Il en est des idées comme des sons en musique : c'est le motif de l'air ou le sentiment qu'on a, qui décide si, sur tel accord ou sur telle idée, on doit appuyer fortement ou légèrement. Si on parle à une personne affligée, on s'attachera plus sur certaines idées, que si l'on s'adressait à une personne qui est dans la joie. Enfin, il est indispensable, pour trouver de l'agrément dans la société, qu'il règne un accord entre les mouvemens des différentes idées. Les esprits vifs sont incapables de sentir les esprits d'une certaine lenteur, et deux imaginations peuvent être sourdes et muettes l'une pour l'autre. Une ame sensible à l'ennui voit changer les mouvemens de sa pensée avec chaque personne qui l'aborde, et il y a tel esprit dont l'approche fait sur l'ame l'effet que la torpille produit sur la main qui la touche.

A ces caractères il faut ajouter que le langage de la conversation ne doit avoir rien de recherché : il doit être l'expression simple et pure du sentiment qui nous fait parler. Cette justesse d'expression s'altère aussitôt qu'un sentiment étranger, tel qu'un sentiment de vanité, vient s'allier au sentiment dont on parle. Si telle personne qui a l'habitude de chercher à briller raconte un fait, on distingue bientôt dans son récit le double mouvement de la chose dont elle parle, et le soin qu'elle prend de bien dire; ce qui nuit à l'unité, source unique du beau. Le vé-

ritable naturel plaît sans s'en douter, et voilà pourquoi on l'appelle naturel, en opposition avec ce qui est apprêté ou factice.

Quand la sensibilité est travaillée par l'imagination, les idées affluent de toute part dans la conversation; mais si les personnes douées d'imagination sont privées de goût et d'éloquence pour parler bien, et de tact pour parler à propos, elles deviennent insupportables par leur loquacité. Si, au contraire, la sensibilité est guidée par le goût, elle s'annonce avec grace et justesse; elle n'est plus qu'une douce et continuelle harmonie d'idées, de langage et de sentimens : elle devient par-là le charme de la vie. Auprès des personnes qui possèdent ce précieux avantage, l'esprit est sans cesse renouvelé par les sources toujours renaissantes d'idées variées qui viennent multiplier l'existence : on se sent, pour ainsi dire, caressé par de douces images qui accourent de toute part ranimer l'esprit et le cœur, et vivifier à la fois le sentiment et la pensée. Mais lorsque la sensibilité s'épuise, ce dont il est facile de s'apercevoir, il faut s'arrêter si l'on ne veut pas fatiguer et ennuyer ses auditeurs : c'est dans ce cas que l'on a dit avec raison que le secret d'ennuyer est celui de tout dire.

Les sentimens diffèrent par la nature des objets qui les occasionent, par le caractère des personnes qui les éprouvent, et enfin par le genre d'émotions qu'ils font naître.

Le nombre des sentimens est déterminé; sous ce rapport, il n'y a point de différence entre les hommes; chez tous, le nombre est le même : celui auquel une seule capacité de ce genre vient à manquer, est un être qui, dès ce moment, reste incomplet. Les sentimens ne varient donc réellement que dans leurs

degrés d'énergie, et suivant les âges et les sexes. Pendant la vie, certains sentimens s'éteignent; d'autres grandissent ou décroissent en raison du nombre des années, suivant en cela les changemens que subit l'organisme; et parmi ces changemens, il faut leur tenir compte de la prédominance croissante de l'intelligence.

Il est rare que les sentimens agissent isolément: ils se groupent, se compliquent au point de rendre difficile, même pour celui qui les éprouve, la connaissance de la source d'où ils proviennent.

Recherches sur la Nature et les Lois de l'Imagination, par Bonstetten. — *Etudes de l'Homme*, par le même. — *Rapports du Physique et du Moral*, par Cabanis. — *Essai sur l'Origine des Langues*, par J.-J. Rousseau. — *Des Signes et de l'Art de penser*, par Degérando.

SECTION III.

DURÉE DES SENTIMENS.

D'où provient la persistance des sentimens. Leurs variations. Ce qui augmente ou diminue les affections.

301. La différence dans la persistance des affections provient de celle des causes qui ont donné naissance au sentiment. Les affections qui émanent des besoins des organes, cessent avec ces besoins; mais celles qui sont persistantes, sont produites par l'imagination, et le propre de l'imagination, qui s'alimente d'objets vagues, indéterminés ou mystérieux, est de s'accroître par l'exercice, d'agrandir sans cesse ses tableaux, et de les présenter continuellement sous mille formes nouvelles. Ainsi, le fanatique nourri d'images mystiques en est sans cesse obsédé. Les mêmes tableaux, les mêmes sentimens, les mêmes pratiques, loin de s'attiédir par l'influence ordinaire de la jouissance ou de l'habitude, prennent, au contraire, plus d'ascendant. Concentré dans la

sphère des mêmes moyens d'excitation, l'individu s'y attache tous les jours avec plus de force et d'opiniâtreté. Ces fantômes inhérens à la pensée, dont ils deviennent les idoles, semblent être pour son organisation ce que les irritans artificiels sont pour les organes des sens.

En considérant les sentimens en eux-mêmes, il est vrai de dire que la durée de ceux qui dérivent d'affections profondes sont, toutes choses égales, les plus permanens. On n'en peut pas dire autant des sentimens qui proviennent d'affections vives : ceux-ci sont plus dans la mesure de la sensibilité; ils sont plus mobiles et plus passagers. Cependant il faut distinguer : s'ils sont expansifs, les affections sont moins durables que s'ils sont concentrés. Les sentimens agréables produisent des affections qui s'interrompent, se suspendent, s'échangent, et se dissipent avec facilité. Les affections pénibles se prolongent davantage; mais si elles écoutent des consolations, elles se divisent et s'affaiblissent par le mélange d'autres intérêts, et la variété qu'elles admettent alors les rend mobiles et passagères. Les affections débilitantes, par leur impuissance, se convertissent facilement en affections mélancoliques si l'objet en est triste. Cette impuissance s'étend jusqu'à imprimer le caractère débilitant à d'autres affections, que de nouvelles causes peuvent faire naître. Les émotions excitantes ont beaucoup des effets des affections expansives. Les sentimens complexes, qui, par leur nature, sont les plus forts de tous, sont aussi les plus persistans.

En général, un sentiment, tant qu'il subsiste, quoiqu'il soit en apparence toujours le même, change presque toujours de nature à chaque degré d'intensité qu'il éprouve, à peu près comme la corde d'un

instrument de musique change de ton, selon qu'elle est plus ou moins tendue; et lorsque ce changement s'opère dans l'émotion, il s'opère dans les idées, dans les rapports, dans les actions : un peu d'amour produit tel assortiment de pensées ou d'actions; si l'on augmente ce sentiment, on changera le cercle des pensées et des actions. La variation de l'intensité des sentimens nous modifie toutes les fois qu'elle s'opère, et nous fait sortir de tel cercle de rapports pour nous faire entrer dans tel autre. Ces changemens d'intensité peuvent se faire graduellement, irrégulièrement, ou par secousse.

Quand ce changement se fait par degrés successifs, et dans des temps proportionnels, il n'a point par lui-même d'effets remarquables. Quand, au contraire, il s'opère brusquement, alors, par la commotion qui en résulte, ce changement cause un sentiment qui a ses effets propres et indépendans du sentiment dont il dérive. Cette commotion est proportionnelle à la distance et à la différence des sentimens entre lesquels s'est fait le passage, à la force et à l'intensité des extrêmes de cette différence, et enfin à la rapidité du passage de l'un à l'autre. Ainsi, le passage instantané entre deux émotions très-fortes et absolument opposées, constitue la commotion la plus violente qu'on puisse éprouver: elle peut alors, suivant le caractère de l'individu, bouleverser l'organisation, et anéantir même la vie. Ces grandes commotions produisent quelquefois des dérangemens chroniques du cerveau, tels que la folie.

On observe constamment que tout ce qui diminue la somme des impressions que l'ame peut recevoir, comme le silence, la solitude, l'obscurité, prolonge la durée et augmente la force des affections, parce qu'alors les émotions sont livrées à tout ce que la

réflexion et la méditation peuvent y ajouter de persévérance et de profondeur. Au contraire, tout ce qui multiplie autour de nous la variété des impressions, tout ce qui favorise leur mélange aux affections les plus fortes établies dans notre ame, et en rend la succession plus rapide, rompt la continuité, abrège la durée de nos passions, et en accélère le terme. Les communications et le mouvement de la société, le spectacle diversifié de la nature éclairée d'un beau jour, les voyages, les conversations animées et soutenues par des sujets piquans et variés, produisent cet effet, quand ces moyens sont ménagés habilement, en proportion du caractère, de la situation des individus, et de la nature des passions qui les affectent. Ajoutons que chaque impression a sa manière d'agir particulière, soit sur les sens, soit sur l'esprit, et trouve par eux des routes différentes pour parvenir jusqu'à l'ame et changer sa situation. Parmi les impressions qui lui arrivent par des objets purement intellectuels, il faut spécialement distinguer les effets inattendus des contrastes, des oppositions, et des surprises. Celles-ci surtout, si l'objet en est absolument imprévu, ou qu'il soit très-différent de l'attente qu'on en a conçue, selon aussi sa nature et l'importance qu'on y attache, produisent différens genres d'émotions : ce sera l'étonnement, l'admiration, le mépris, le rire occasioné par un objet plaisant ou ridicule. Ainsi, le sel de la plaisanterie, le trait d'une épigramme, les parallèles d'une parodie, la singularité des méprises et des équivoques, la bizarrerie des travestissemens, provoquent inévitablement le rire, et rompent toujours la continuité des émotions les plus profondes. Mais une des plus grandes influences de l'esprit sur l'ame

est l'art des représentations théâtrales et l'influence de la musique.

Lorsqu'un sentiment nouveau arrive dans les idées associées, comme ce sentiment a des rapports particuliers d'affinité avec les idées de sa préférence, il tend toujours à changer les associations qui lui sont contraires, pour en former qui soient en rapport avec lui-même, ce qui occasione la désunion de l'association formée par le sentiment ancien. C'est ainsi que si l'amour s'empare d'un jeune homme, toutes les idées de son enfance, souvent les principes de son éducation, changent, s'ennoblissent ou se détériorent, suivant l'objet de sa passion.

Le sentiment nouveau éprouve toujours de la résistance, soit dans les goûts opposés, soit dans les principes, ou dans les idées plus ou moins généralisées que l'on s'est faites, ou dans les organes, qui ne peuvent pas céder tout-à-coup à des mouvemens inconnus. Cette résistance déploie toujours un mouvement contraire à celui du premier sentiment dominant.

Le résultat de ces actions opposées sera la somme de leurs forces convergentes, déduction faite de ce qui s'en est perdu à surmonter les mouvemens opposés. De là ces combats fréquens qui déchirent l'ame de l'homme passionné; de là ces maladies, ces besoins de sortir de ces pensées devenues douloureuses pour l'ame, qui n'y retrouve que ce qu'elle n'aime plus. Le malheur est qu'on se voie condamné à vivre avec les résultats des passions long-temps après que le sentiment qui a produit ces résultats ne subsiste plus.

A mesure que la passion nouvelle prend de l'empire, les résistances disparaissent, les forces retardatrices tombent de tout côté, et le torrent, grossi

par toutes les sources de la pensée, abat et entraîne l'œuvre du passé, et, couvrant à la fois tous les souvenirs, il n'est plus qu'une pensée, qu'un sentiment unique.

Dictionnaire des Sciences médicales, mot PERCEPTION.

SECTION IV.

DES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE SENTIMENS.

302. Les sentimens peuvent être rapportés à cinq espèces : 1° sentiment de personnalité ou du moi; 2° sentimens qui proviennent des affections physiologiques et physiques; 3° sentimens inspirés par des qualités des objets extérieurs; 4° sentimens de sociabilité; 5° sentiment de l'infini ou religieux.

ARTICLE PREMIER.

SENTIMENS QUI PROVIENNENT DE LA PERSONNALITÉ.

C'est par les affections que l'homme est attaché à la vie.

303. La nature rattache l'homme à la vie par toutes les affections qui peuvent la lui faire aimer. Nous apercevons dans notre conscience notre esprit comme un être unique. Nous nous réjouissons de nos forces et de leur exercice; nous éprouvons une tendance à les mettre en jeu et à les perfectionner; nous nous sentons heureux de pouvoir en faire un libre usage, de pouvoir les amener à un plus haut degré de développement. Ce pur amour de soi est inséparable de notre moi, et c'est sur son développement que repose tout ce que nous valons. Si nous ne vivions pas pour nous-mêmes, pour notre propre moi, mais pour celui d'un autre qui, comme nous, n'aurait pas non plus de but propre à lui, et qui par conséquent

ne serait rien, notre vie entière serait sans résultat et sans fruit.

En partant de là comme d'un phénomène fondamental, nous reconnaissons que l'amour de soi est le retour de la pluralité à l'unité : car la première condition de cet amour est de se contempler soi-même, ce qui consiste à mettre son moi en regard de lui-même, de telle sorte que le même être se sépare en un sujet contemplateur et en un objet contemplé. Mais le sujet ne demande autre chose que de rencontrer dans l'objet ce qui existe en lui-même; et comme cet objet est le même être que lui, comme il possède par conséquent les qualités cherchées, le sujet éprouve de la satisfaction dans la contemplation de l'objet, et ce rétablissement de l'identité dans le moi, qui s'était partagé en sujet et en objet, nous apparaît comme amour.

En s'aimant lui-même, notre moi aime aussi ce qui est en connexion intime avec lui, c'est-à-dire son propre corps. Le corps est organisé pour l'ame, ses forces sont en harmonie avec celles de cette ame; il veut et il accomplit ce qu'elle exige. Tous deux, quoique différens dans leur mode de manifestation, comme l'intérieur et l'extérieur diffèrent l'un de l'autre, doivent donc être un dans leur origine, et c'est dans la reconnaissance de cette unité que consiste l'amour de notre propre corps. Mais nous aimons notre corps, et nous en avons soin, sans que la réflexion présente nettement ce rapport à notre conscience. Ainsi, nous aimons la vie pour elle-même, parce qu'elle seule est la condition du maintien et de l'activité de notre moi, ce qui nous constitue nous-mêmes; nous aimons la jouissance des sens en elle-même et pour elle-même, quoiqu'elle ne soit qu'un moyen de favoriser l'activité de notre moi.

Enfin, le sentiment d'amour de soi est le type de tous les autres sentimens, le principe de notre activité : car l'instinct lui-même en émane.

Traité de Physiologie, par BURDACH.

ARTICLE II.

SENTIMENS QUI PROVIENNENT DES AFFECTIONS PHYSIOLOGIQUES ET PHYSIQUES.

Effet des fonctions végétatives, des besoins physiologiques, et de l'action des sens sur les sentimens.

304. Par l'effet de l'influence du physique et du moral l'un sur l'autre, les affections physiologiques agissent puissamment sur les sentimens et leurs directions. Nous avons remarqué ailleurs que si les fonctions végétatives se font bien, elles portent à des sentimens gais, et que nous sommes, au contraire, disposés à ne recevoir que des sentimens tristes si ces fonctions se font mal.

Mais ce qui a une grande influence sur la production des sentimens, ce sont les besoins physiologiques, quand ils sont vivement ressentis, et qu'ils éprouvent des obstacles dans leur satisfaction. Qui ignore l'impulsion que reçoivent les sentimens chez celui qui ne peut pas contenter la soif qui le dévore, la faim qui le presse, le besoin d'évacuer le sperme contenu dans les vésicules séminales, etc.? Combien, dans tous ces cas, l'imagination n'enfante-t-elle pas de sentimens divers!

Les sens externes, outre les sensations physiques qu'ils nous procurent, deviennent aussi des instrumens de sentimens, lorsqu'ils sont dirigés sur les objets corporels. Ainsi, l'aspect de la nature animée, telle que les astres qui brillent sur nos têtes; les montagnes qui se perdent dans les nues; les plaines

qui se prolongent au-delà de l'horizon; les eaux, soit qu'elles sortent en murmurant d'une fontaine limpide, soit qu'elles se précipitent en cataractes, ou qu'elles serpentent majestueusement en grands fleuves, ou que, réunies en bassins, elles forment une mer sans rivage; les végétaux, quand ils nous étalent leurs brillantes parures; le concert varié des oiseaux; les troupeaux qui paissent en bondissant dans les prairies; le spectacle des travaux de la campagne; l'agitation de villes commerçantes; enfin tout ce qui présente l'image du mouvement et de la vie, est pour l'ame une cause de sentimens agréables.

Les seuls ouvrages de la peinture, sans égard au sentiment du beau qui résulte de la perfection de l'art, nous plaisent néanmoins s'il y a de l'ame, de la vérité dans l'exécution. Nous nous mettons dans la situation où sont les personnes représentées par ces images, nous prenons leurs passions, nous nous identifions avec elles. L'intérêt et le sentiment ne tiennent point aux couleurs qui sont causes de la sensation. Les traits d'un tableau touchant nous affectent également dans une estampe: ôtez ces traits dans ce tableau, les couleurs ne seront plus rien.

La musique fait, surtout dans la mélodie, ce que fait le dessin dans la peinture; c'est elle qui marque les traits et les figures, dont les accords et les sons ne sont que les couleurs. La mélodie, en imitant les inflexions de la voix, exprime les plaintes, les cris de douleur ou de joie, les menaces, les gémissemens; tous les signes vocaux des passions sont de son ressort. Voilà d'où naît l'empire du chant sur les cœurs sensibles. Cet effet est d'autant plus marqué, que l'instrument approche davantage de la voix humaine: ainsi, le son d'une trompette, d'un

hautbois, d'une flûte, qui reçoivent leurs harmonies du souffle vivant d'un homme, nous pénètre bien autrement que celui d'un tuyau d'orgue, qui n'est animé que par un souffle inorganique.

L'odorat nous procure encore des jouissances autres que les physiques, que les animaux n'éprouvent pas, et qui ont beaucoup de rapport avec celles qui proviennent des sons mélodieux, etc. Nous respirons avec délice l'odeur suave des fleurs, qui ne semblent affecter le bœuf et la brebis dans une prairie que sous le rapport alimentaire. De même, les émanations fétides agissent sur l'ame, indépendamment des rapports avec le goût, tandis que les animaux n'y paraissent démêler que des émanations purement physiques : enfin, les odeurs disposent la sensibilité à se porter sur les sentimens agréables.

Combien la sensation du toucher est différente, si elle a pour objet un corps inorganique ou un corps organisé, quoique les sens soient frappés de la même manière! La rondeur, le poli, la fermeté, la douce chaleur, la résistance élastique, le renflement successif, ne donneront qu'un toucher doux, mais insipide, si la main embrasse un objet inanimé; mais s'il est plein de vie, s'il est de notre espèce, s'il nous est cher, quelles émotions ne produira-t-il pas dans l'ame!

Enfin, le sens du goût est le seul qui ne nous sert que pour les besoins physiologiques, et ne concourt pas à la production des sentimens.

Recherches sur la Nature et les Lois de l'Imagination, par Bonstetten.

ARTICLE III.

SENTIMENS QUI NAISSENT DE LA CONNAISSANCE DES QUALITÉS DES OBJETS EXTÉRIEURS.

305. Les objets en eux-mêmes donnent lieu à trois espèces de sentimens : ils peuvent être considérés comme vrais, comme bons ou utiles, et comme beaux.

§ 1.

Sentiment du vrai.

Curiosité. Vérité sentie avant d'être connue. Plaisir que procure la culture de l'esprit. Cas où elle est pénible.

306. Un des premiers sentimens que l'homme éprouve, est de connaître les objets avec lesquels il est en rapport. Ce sentiment se manifeste par une émotion agréable que l'on nomme Curiosité, qui ne cesse que lorsque la vérité est découverte. Alors succède le plaisir de l'avoir trouvée, ou le mécontentement de n'avoir pas réussi.

La curiosité est le sentiment du besoin d'activité de notre esprit, qui le fait sortir de son inertie. Elle a pour élément la nouveauté. Elle se développe ordinairement avec le plus de force dans l'enfance et la jeunesse, et c'est aussi à cet âge que la nouveauté a le plus d'attraits. A toutes les époques de la vie, le plaisir que celle-ci nous donne est proportionné à l'énergie de la curiosité, et au mouvement qu'elle excite dans les fonctions intellectuelles.

La curiosité n'a pas seulement pour objet les études des savans, elle se trahit de mille autres manières : l'un veut savoir tous les propos du village; celui-ci attend le courrier qui doit lui apporter les nouvelles publiques, commerciales; celui-là désire

avec impatience connaître le résultat d'un évènement, d'une expérience, etc.

Par l'activité de notre esprit, nous sentons que les choses ont entre elles des rapports; nous sentons souvent la vérité avant même de nous être livrés aux opérations nécessaires pour l'acquérir. Ce n'est pas dans ce cas l'intelligence qui découvre la vérité, c'est l'instinct qui la transmet à l'intelligence. Il y a donc une connaissance involontaire de chaque chose, qui précède inévitablement l'étude volontaire que nous pouvons en faire (249).

L'inspiration pour les sciences est semblable à l'inspiration pour les arts: l'une tend au vrai, comme l'autre tend à l'harmonie, qui n'est toujours que le vrai considéré sous d'autres rapports.

L'affection qui s'attache à la jouissance de la culture de l'esprit ne se développe que dans le silence de la méditation; elle n'est éprouvée que par ceux qui ont l'habitude de cultiver leur intelligence. Mais ces jouissances n'en ont pas moins d'attraits. A voir ce joueur d'échecs concentré en lui-même et insensible à ce qui frappe ses yeux et ses oreilles, nous le croirions intimement occupé du soin de sa fortune ou du salut de l'état: cependant ce recueillement de l'esprit n'a pour objet que de goûter le plaisir que donne l'exercice de la pensée employée aux combinaisons d'un simple jeu. Que doit donc être pour le philosophe le commerce qu'il entretient avec l'univers et avec lui-même, l'empire qu'il exerce sur son intelligence, sur la nature, en scrutant ses secrets et découvrant ses mystères, en remontant le cours des siècles qui s'effacent devant ses regards, en pénétrant au loin dans l'avenir, en embrassant les sphères célestes, en reconnaissant les propriétés et les rapports de tant d'êtres divers; lorsqu'enfin, tout pas-

sager qu'il est lui-même, il est admis à siéger près du centre de ces lois immuables et universelles qui gouvernent la création ! Ne soyons donc pas étonnés si, pour goûter de pareilles jouissances, le savant renonce souvent au monde, à la fortune, aux honneurs : le plaisir de connaître lui suffit, il l'absorbe tout entier.

Nous jouissons de l'exercice des facultés intellectuelles par la réflexion, par la lecture, par la conversation, sans aucune vue sur l'avenir, sans aucun autre dessein que de remplir le moment présent, que d'éprouver des émotions agréables. L'esprit ressent du plaisir toutes les fois qu'il produit ou qu'il contemple une création nouvelle. Cette émotion est ressentie même dans l'enfance, à cet âge où l'univers est encore tout nouveau ; la découverte du moindre fait qui apparaît pour la première fois, pénètre l'ame qui le contemple.

Si l'action pure de la puissance du vrai entraîne avec elle le fait du plaisir, ce sentiment est bien plus vif encore quand le vrai s'offre à nous sous une forme harmonique. De là cette vive impression de plaisir qu'excite la vue de belles proportions, de symétrie, l'audition d'accords musicaux, etc. Le vrai agit plus vivement quand il est opposé à lui-même, quand des caractères tranchés le font ressortir : de là le plaisir des contrastes, source d'une infinité de jouissances dans les arts.

L'imagination, comme toutes les jouissances intellectuelles, a ses plaisirs, qui sont dans son exercice même. Ainsi, une création poétique nous enchante.

Quelque vif que soit le plaisir intellectuel, le besoin s'en élève rarement au degré de passion ; et la raison en est que la connaissance du vrai ne s'acquiert

que par un travail long et difficile; que peu de personnes trouvent d'assez grandes jouissances dans l'habitude de la méditation, pour vouloir se prêter aux efforts qu'exige la tension de l'esprit; que ce travail est souvent commandé par des motifs autres que le seul plaisir d'exercer son intelligence, ou de rechercher une vérité qui n'est pas une nécessité du moment; enfin, que pour former une passion, il faut qu'il y ait un obstacle à la jouissance, et que les travaux de l'esprit sont toujours libres : ainsi, comme rien n'empêche au poète de faire des vers, au peintre de composer des tableaux, au philosophe de méditer sur des sujets de son choix, il y a donc réellement bien peu de passions intellectuelles. Cependant, si le goût ou l'habitude de se livrer à ces travaux étaient empêchés, la contrainte ferait naître la passion comme dans les autres sentimens qui trouvent des obstacles à leurs jouissances.

Il arrive quelquefois que la méditation, loin d'être agréable, est pénible. Cela a lieu lorsque nous faisons de vains efforts pour trouver des idées qui nous manquent, ou des expressions qui ne se présentent pas à l'esprit. Les pensées qui nous obsèdent davantage, sont celles qui sont liées à des sentimens pénibles et que nous cherchons vainement à repousser.

L'intelligence s'affaiblirait, s'épuiserait, si un repos sagement ménagé ne lui rendait sa force et son activité première; mais la fatigue ne produit jamais le dégoût. Loin de flétrir l'ame, les jouissances de l'esprit l'agrandissent, et sont un des puissans moyens de perfectionnement moral quand la raison les dirige.

Du Perfectionnement moral, par Degérando. — *Recherches sur la Nature et les Lois de l'Imagination*, par Bonstetten. — *Etudes de l'Homme*, par le même. — *Œuvres complètes de* Th. Reid. — *Mélanges philosophiques*, par Th. Jouffroy.

§ 2.

Sentiment de l'utile, et industrie qui en naît.

N° 1.

Sentiment de l'utile.

Les objets nous attachent par les rapports qu'ils ont avec nous. D'où proviennent ces rapports. Tous les objets de la nature ont leur utilité; mais cette utilité ne produit pas toujours des sentimens. Plaisir que cause une possession future. Il est le principe de l'ambition. But de l'industrie, de l'économie. Amusemens. Jeux.

307. Les rapports que les objets extérieurs ont avec nous sont si intimes, qu'ils deviennent en quelque sorte parties de nous-mêmes par les affections qu'ils nous causent. Dès l'instant, en effet, que nous savons que les objets extérieurs agissent sur nous et nous causent des affections agréables ou désagréables, ils ne peuvent nous rester indifférens. Comment pourrions-nous être insensibles à ce qui nous est indispensable pour vivre, ou pour nous rendre la vie agréable? Nous sommes donc portés à rechercher ou à éviter tout ce qui sert ou nuit à nos besoins; nous appelons bon, utile, nécessaire, agréable, commode, etc., ce qui nous convient, et inutile ce qui n'est pas en rapport avec nous.

Les rapports que les objets ont avec nous, résultent des arrangemens produits par la nature et calculés sur notre organisation et sur l'ordre de l'univers, sans qu'il y ait participation active de notre part. Nous ne pouvons pas changer les lois qui fixent ces rapports; nous ne pouvons échapper à l'influence des choses extérieures; nous ne pouvons pas faire que ce qui est en opposition avec nos besoins leur convienne, et réciproquement; nous ne pouvons

pas, enfin, accroître ou diminuer l'action propre de nos organes, être plus ou moins sensibles aux impressions qu'ils reçoivent et en changer la nature, parce que la manière de sentir l'action des corps tient à notre conformation. Ainsi nous sommes organisés pour éprouver certains besoins, et pour les satisfaire par des objets extérieurs qui sont à leur tour appropriés à nos besoins.

Tous les objets de la nature peuvent avoir pour nous différens degrés d'utilité; nous en trouvons dans la terre, dans les végétaux, dans les animaux; nous en trouvons même dans l'homme: mais l'utilité dont ce dernier est pour nous, ne fait pas naître le droit de propriété sur lui; nous ne pouvons pas le contraindre à nous servir; nous ne pouvons pas disposer de sa volonté sans son consentement; étant libre de sa nature, il ne peut, sans violer les lois de l'humanité, entrer sous la puissance de son semblable; l'esclavage et la servitude sont des crimes que la raison condamne.

L'utilité n'est pas une propriété qui soit inhérente aux choses en elles-mêmes; elle tient aux rapports que ces choses ont avec nos besoins; quand les besoins cessent, l'utilité des objets qui les satisfont cesse avec eux, et elle se reproduit quand les besoins se font de nouveau sentir. L'utilité varie donc avec les besoins de chaque individu : ce qui est utile pour l'un, est inutile pour l'autre; ce qui est nécessaire dans telle position, est sans influence dans telle autre.

En général, quand nous considérons une chose sous le seul rapport de son utilité, si elle cesse de nous servir, elle perd à nos yeux tout l'intérêt qu'elle avait pour nous, elle nous devient indifférente. Cette règle est sans exception, à moins qu'un autre sentiment ne vienne se mêler à celui de l'utile et lui

imprimer un autre caractère. Ainsi, si c'est un homme qui s'est employé pour nous, la volonté qu'il nous a montrée de nous être utile donne à son action un prix qui, réfléchi sur sa personne par une alliance du sentiment de l'utile et du beau moral, nous y attache par reconnaissance. C'est encore par un effet analogue, que nous prêtons à un animal qui nous a long-temps servis l'intention d'avoir voulu nous être utile, et nous lui conservons un sentiment qui tient de la reconnaissance : nous nous attachons à un chien, à un cheval, etc., qui sont pour nous de vieux serviteurs.

Il nous arrive même quelquefois, quand le service retiré d'un objet inanimé est très-important, quand il se lie à des besoins très-impérieux, à des passions très-violentes, ou à des dangers imminens, que l'imagination l'anime et lui prête le pouvoir de nous servir ou de nous nuire, avec intention de faire revivre en nous des émotions agréables ou pénibles. On s'attache, par exemple, à un meuble qui nous a été d'une grande commodité, ou à la maison où nous avons reçu le jour, où nous avons passé notre enfance, et surtout à la patrie qui nous a vus naître, quelque peu agréable qu'en soit le séjour : l'Africain préfère le ciel brûlant de la torride; le Caraïbe, les bois et les déserts; le Tartare, les plaines où il erre avec ses troupeaux; le paria, le figuier asiatique, aux cités superbes où règne tout l'éclat des beaux arts, aux climats les plus fortunés, aux sites enchanteurs, aux rives fécondées par une riche agriculture et par les prodiges de la civilisation. Le matelot chérit la planche qui l'a sauvé du naufrage; l'amant se passionne pour le vêtement qui a servi à sa maîtresse; tous les objets qui lui rappelleront cette image, lui deviendront également chers. Quel pouvoir n'a pas, sur

celui qui est éloigné de sa patrie, une chanson, un air national! Quelles émotions ne produisent pas chez les fanatiques ces talismans, ces reliques, ces images mystiques! Seuls ils suffisent pour susciter des effets qui paraissent des prodiges, sans recourir à ce que l'ignorance, le charlatanisme et la superstition leur prêtent de puissance; ils ont bien assez de charmes pour leur donner l'illusion de la passion.

Tous les besoins ne sont pas susceptibles de se transformer en sentimens, parce qu'ils n'ont pas tous des idées qui y soient attachées : tels sont la respiration, la toux, les soupirs, les éternuemens, les mouvemens d'inquiétude produits par la douleur, le besoin de repos, le sommeil, etc. Mais il n'en est pas de même des besoins de la soif, de la faim, de la propagation, etc. : ces appétits se transforment en sentimens relativement à l'objet qui leur est nécessaire pour pouvoir être satisfaits.

Quand les besoins agissent sans idées, ils produisent des émotions sourdes, latentes, sans nom, et sont incapables d'éveiller le sentiment du moi réfléchi.

308. La jouissance de l'utile ne se borne pas seulement à l'usage des choses qui sont propres à nos besoins : elle commence avec le travail nécessaire pour les obtenir; elle est le principe de l'industrie.

La nature, en donnant à l'homme le besoin de se procurer certaines choses, le fait jouir par l'idée seule qu'il les obtiendra du résultat de ses efforts. Ainsi le travail, loin d'être une peine, devient pour nous un plaisir. Ce plaisir est même quelquefois si vif, que la jouissance de la chose désirée et obtenue est bien inférieure au plaisir que procure le travail entrepris pour l'acquérir.

La nature, qui a fait l'homme pour l'activité, ne semble avoir attaché le plaisir à son exercice que pour le porter à la rechercher par le travail. C'est par cette raison que celui qui, après avoir fait sa fortune par des moyens industriels, se retire des affaires sans s'être ménagé dans sa retraite d'autres occupations, tombe dans l'apathie et l'ennui, quand il croyait trouver un repos agréable dans une nouvelle position. Il en serait de même de celui qui se retirerait du monde et de ses plaisirs auxquels il serait accoutumé, s'il n'embrassait d'autres intérêts et d'autres jouissances qui exigeraient l'emploi de son temps et de ses moyens, ou s'il n'était pas entraîné dans cette résolution par un forte passion qui l'arracherait à toutes ses habitudes : telles sont ces ames brûlantes qu'une ardeur fanatique a fait quelquefois passer rapidement du milieu du monde le plus agité dans le silence et l'uniformité des cloîtres.

Le besoin d'action exercé dans l'intention de nous procurer des jouissances est même pour nous si pressant, qu'après avoir été le stimulant de nos plaisirs, il en devient le bourreau. C'est en effet parce que l'homme aime à agir sans cesse, qu'il est mécontent de sa position dans l'état civilisé : quoiqu'elle soit pour lui, dans cette forme d'association, celle qui lui conviendrait le mieux, il désire la changer. Le poste qu'il a cherché avec tant d'efforts, et qui était le terme de ses désirs, cesse de lui plaire ; il en ambitionne un plus élevé. Il était pauvre, il n'aspirait qu'à l'aisance ; il est devenu riche, il veut être opulent. Enfin, la jouissance n'est plus dans les moyens qu'il s'est procurés, c'est dans ceux que son imagination lui présente qu'il veut aller la chercher.

Mais si cette illusion, dont peu d'hommes savent se garantir, détruit le bien-être individuel, elle vivifie

l'ordre social : chacun de ses membres ne semble travailler qu'à son propre bien, et il travaille à celui de tous, et concourt ainsi à la prospérité générale.

De la nécessité du travail naissent les arts industriels, ou les moyens de rendre les corps de la nature propres à nos besoins.

309. L'industrie peut être considérée comme le but qui doit procurer la jouissance, lorsque, par exemple, un artisan fait une machine pour son propre usage; ou bien elle n'est qu'un moyen de pouvoir se procurer les objets de ses désirs, comme lorsqu'il la destine à être vendue : dans tous les cas il opère de la même manière, et jouit également. Ainsi, nous jouissons d'avoir réussi dans notre entreprise; nous jouissons de penser qu'avec le produit de notre industrie nous pourrons acquérir tout ce qui nous conviendra.

L'objet acquis par ce moyen ou de toute autre manière, devient pour nous une propriété qui nous attache à elle par l'idée que nous pouvons en disposer à notre gré.

Au besoin d'acquérir, succède celui de conserver. Mais le sentiment de conservation, pour être convenable, doit être renfermé dans de certaines limites : le prodigue ne l'a pas, il dissipe au même instant qu'il acquiert; l'avare en dépasse les bornes, en se refusant de jouir pour tout conserver; ce n'est que chez l'économe que ce sentiment est bien entendu, il jouit sans parcimonie comme sans profusion.

Souvent nous agissons par plaisir, et non pour acquérir des richesses : dans ce cas, on ne donne pas à l'activité le nom de travail, mais celui d'amusement.

310. L'amusement tient plus au besoin de sentir, et le travail au besoin de penser. Mais le travail peut les comprendre l'un et l'autre, et être un amusement.

Tous les jeux ont une idée centrale à laquelle tout est subordonné : ainsi, par exemple, les jeux de cartes ont un but à atteindre et des routes tracées pour y arriver. C'est dans le choix et l'énergie des idées centrales, c'est dans les justes rapports de l'action avec le besoin et des moyens avec le but, c'est dans l'unité, en un mot, qu'est le charme de tous les jeux.

Le besoin de s'amuser ne peut être satisfait que par les plaisirs des sens ou ceux de l'imagination. Si l'on dépasse les bornes du plaisir, l'amusement agit en sens contraire, comme l'expression exagérée du sentiment. De là vient que l'on finit par s'ennuyer des bals, des spectacles, des fêtes. Les plaisirs les plus simples ou inattendus sont souvent ceux qui procurent le plus de jouissance à la généralité des hommes.

Recherches sur la Nature et les Lois de l'Imagination, par BONSTETTEN. — *Pensées sur divers Objets de bien public*, par le même. — *Dictionnaire des Sciences médicales*, mot PERCEPTION. — *Cours de Philosophie*, par V. COUSIN.

N° 2.

De l'Industrie qui naît du sentiment de l'Utile.

Ce que nous entendons par industrie. Conditions nécessaires pour qu'elle ait lieu. Elle est le produit de l'entendement et de l'imagination. Action de chacune de ces facultés. Usage de la main. Différence entre l'industrie des animaux et celle de l'homme. Opération industrielle. Idée industrielle.

311. Le sentiment de l'utile, avons-nous dit, nous porte à l'industrie. L'industrie est le triomphe de l'homme sur la nature, qu'il métamorphose entre ses mains; ce n'est pas moins que la création d'un nouveau monde par le pouvoir humain.

Pour que l'industrie puisse avoir lieu, il faut un

objet matériel, et le concours de l'imagination, de l'entendement et des organes locomoteurs.

Lorsque le sentiment de l'utile a produit en nous une idée industrielle, l'entendement s'unit à l'imagination. Cette union se fait plus ou moins facilement, suivant les dispositions de l'individu. C'est donc l'imagination qui saisit le lien entre l'idée et la matière, soit que, partant de l'idée, elle trouve le moyen de l'exécuter, ou l'expression; soit que, partant de l'expression, elle trouve l'idée qui l'a produite. Supposons que l'on veuille rendre l'idée de majesté: il faut que le peintre dans son dessin, l'architecte dans l'alliance de ses lignes, le musicien dans l'alliance de ses accords et de ses modulations, cherchent et trouvent la forme qui réfléchira le mieux l'idée proposée. Celui qui va de l'expression à l'idée, ne fait que lire; celui qui va de l'idée à l'expression, compose. Celui qui prend dans la nature ou dans la production de l'art une expression trait pour trait, est un artisan, un copiste, qui fait le tableau d'un tableau, et qui n'a de mérite que l'exécution: il faut créer pour être artiste. Dans les beaux arts, ce n'est pas la nature, ce ne sont pas les objets extérieurs que l'imagination cherche à exprimer, mais le beau idéal, l'harmonie que ces objets on fait naître en elle: l'imitation n'est donc ni le but ni le principe des beaux arts, mais bien un de leurs moyens. L'imitation parfaite peut bien donner le plaisir de la surprise; mais le sentiment de la surprise n'est pas le sentiment du beau où l'on aspire. Si le vulgaire ne voit dans les beaux arts que la fidélité de l'imitation, l'homme de goût y cherche le sentiment d'harmonie.

Lorsque l'artiste veut travailler à ce qu'il a d'abord senti, il le réfléchit avant de l'exécuter. Il a beau s'aider d'un modèle, il le modifie pour exprimer son

idée. La nature a posé devant Praxitèle, et cependant la tête de sa Vénus n'est pas dans la nature. L'imagination, dans les formes diverses qu'elle a en sa puissance, ou dont elle conserve le souvenir, choisit les traits qui rendent le mieux son idée, rejette ceux qui la contrarient ou qui lui sont étrangers, et modifie encore ceux qu'elle conserve dans le sens de l'idée qu'elle veut rendre. Le résultat de ce travail est l'idéal, c'est-à-dire la matière soumise à l'idée.

Si l'artiste saisit rapidement la forme qui rendra son idée, on dit par métaphore qu'il y a inspiration. Ce mot signifie donc la perception instantanée du rapport de la matière à l'idée.

Tantôt la pensée guide le sentiment de l'artiste, et tantôt c'est le sentiment qui dirige sa pensée. Le goût le fait jouir des accords et de l'harmonie, et l'intelligence lui apprend où il y a harmonie: c'est ce qui constitue les règles ou les principes; tous les beaux arts ont les leurs. On connaît les principes du beau, quand on connaît ses règles. On ignore sur quoi ce sentiment est appuyé, quand on n'est pas initié dans cette théorie. Si tous les peuples avaient cette connaissance, tous pourraient se rendre compte du sentiment du beau, et ne l'appliquer qu'aux objets seuls qui méritent de le produire.

Dès que l'intelligence de l'artisan ou de l'artiste a déterminé ce qu'il convient de faire, la main l'exécute, et c'est dans cette exécution que consiste le talent. Le génie sans le talent serait incomplet.

C'est le concours de la main pour opérer toutes les productions des arts, qui a fait donner à cet organe un degré d'importance que l'on a exagéré jusqu'à faire croire à certains philosophes que l'homme devait toute sa supériorité sur les animaux à la perfection de sa main.

Les animaux sont, comme l'homme, obligés d'exercer certaines industries pour conserver leur existence; mais l'instinct est si puissant chez eux, qu'il leur suffit pour faire parfaitement ce qui leur convient, sans avoir besoin de l'apprendre. L'homme ne reçoit que des dispositions plus ou moins favorables qui le rendent plus ou moins propre à l'exercice des différens arts, et il faut que ces dispositions soient cultivées par la pratique et l'enseignement pour pouvoir se développer, ce qui ne se fait pas également chez tous les sujets.

Les premiers essais par lesquels on prélude dans la pratique des arts, se nomment apprentissage.

Le mouvement volontaire attaché en quelque sorte à l'idée que l'on veut rendre, se fait spontanément et instinctivement; il s'opère sans que la volonté ait connaissance de ses moyens d'exécution : ainsi, quand un écolier novice copie un tableau, il regarde à plusieurs fois l'original avant que d'en copier quelques traits; c'est-à-dire qu'à chaque coup d'œil un mouvement musculaire est venu s'attacher à l'idée. Entre le trait tracé sur le papier par l'écolier et l'idée du trait emprunté du modèle, il y a l'action savante de l'instinct et le mouvement compliqué de tous les muscles dont l'ame et la volonté ignorent l'existence. L'ame n'a d'autre connaissance de ce mouvement que par le trait qui en résulte; la volonté varie ces mouvemens sans penser aux muscles qui les produisent, et les varie jusqu'à ce que le trait soit juste. De cette manière, la volonté, liant trait à trait, mouvement à mouvement, achève son tableau; ce qui suppose nécessairement que chaque idée est liée à un mouvement musculaire. L'opération de la perfection de la copie est bien le résultat de l'attention; mais l'attention ne peut que distinguer les petites parties du

trait. Si l'on suppose que chaque partie du trait ait sa portion du mouvement musculaire, il en résulte que la distinction nette des parties produira tous les mouvemens partiels, et par conséquent le mouvement total le plus parfait. La somme exacte de toutes les idées partielles du dessin donnera donc la somme exacte de tous les mouvemens nécessaires, c'est-à-dire la copie parfaite du tableau. Mais ce ne peut être qu'après un long apprentissage et des essais multipliés, que l'on arrive à ce résultat. Et en effet, notre attention ne peut d'abord se porter que sur la direction que prennent nos organes, nous ne sommes pas encore les maîtres de leur commander le mouvement qui convient pour remplir notre but; mais lorsque le travail est fait, nous voyons ce qu'il y a de défectueux; en recommençant, nous sollicitons l'organe à redresser le premier essai. Nous ne réussissons pas encore, mais nous faisons un peu mieux; enfin, à force de rectifications, de répétitions et d'exercice, nous arrivons au degré de perfection qu'il nous est donné d'atteindre dans l'exécution.

La liaison entre l'entendement et les organes moteurs est telle, que quand nous avons une pensée industrielle, celle-ci a le pouvoir de provoquer les organes qui peuvent la servir, sans l'intervention de l'ame; et que lorsque ces organes sont accoutumés de lui prêter leurs secours, ils opèrent d'eux-mêmes à la simple voix de l'appel, et souvent sans que nous sachions comment; notre attention a seulement pour but de s'assurer s'ils expriment exactement notre pensée.

Par la manière dont les opérations industrielles se perfectionnent, nous voyons que les mouvemens musculaires paraissent se conserver comme les idées et à la manière des idées: en sorte qu'il y au-

rait une mémoire qui tendrait à répéter les actions, comme il y en a une qui tend à répéter les idées. L'artiste qui a très-bien exécuté un grand nombre de ses conceptions, acquiert de plus en plus la faculté de composer d'autres ouvrages. La mémoire des mouvemens se forme donc chez lui d'une manière semblable à la mémoire des idées et des mots: elle se compose d'un certain nombre de mouvemens élémentaires qui peuvent se combiner jusqu'à un certain point. La faculté de produire telle combinaison plutôt que telle autre, se fera sentir dans ses ouvrages; et si cet artiste est peintre, musicien, poète, sculpteur, etc., il aura une mémoire à lui, qui sera toujours moins saillante à mesure qu'il avancera vers la perfection, c'est-à-dire vers le point où les mouvemens sont également aisés dans tous les sens.

A ne considérer que le but de l'art, c'est-à-dire l'action de soumettre la matière à l'idée, il n'y a qu'une seule idée industrielle: ce n'est qu'en portant les yeux sur la partie matérielle, autrement sur l'instrument employé pour exprimer l'idée industrielle, qu'on arrive à la distinction des arts. En effet, la même idée sera exprimée par l'un avec des sons, par l'autre avec des couleurs, par celui-ci avec des contours, par un quatrième avec des mots; mais partout l'acte intellectuel sera le même; il n'y aura de différence que dans l'instrument: seulement, dans certains arts, le mérite est plus dans l'idée que dans l'exécution, et dans d'autres, plus dans l'exécution que dans l'idée; c'est un effort de génie qui enfante l'un; c'est l'adresse, l'habileté de l'organe, qui produit l'autre.

Mais ces différences ne doivent pas faire mépriser les arts mécaniques, où souvent le corps concourt

plus à la production que l'esprit, et, pour cet effet, faire établir des distinctions humiliantes entre les artistes et les artisans; les uns comme les autres sont utiles à l'humanité, et le service des seconds est souvent même plus nécessaire que celui des premiers : accordons-leur donc une égale considération, et réservons notre mépris pour ceux qui ne servent pas la société quand ils en ont les moyens.

Recherches sur la Nature et les Lois de l'Imagination, par Bonstetten. —*Observations sur le Beau*, insérées dans la Revue encyclopédique, juin 1826.

§ 3.

Sentiment harmonique, ou du Beau.

Origine. Beau réel. Beau idéal. Beau réel et idéal physique. Caractère de ce genre de beau. Du sublime physique. Beau moral. Sublime moral. Beau poétique.

312. Lorsque les objets sont en rapport harmonique avec notre manière de sentir, il en résulte un sentiment que l'on appelle le Beau, et qui se manifeste par le plaisir d'admiration. Si, au contraire, les objets sont en dissonance, nous éprouvons une émotion désagréable : c'est le sentiment du Laid. S'il n'y a point de rapport entre l'objet et notre manière de sentir, nous n'éprouvons point d'émotions. Ainsi, les sentimens du beau et du laid ne sont pas plus dans les objets que la sensation du chaud et du froid, du blanc et du noir; ils prennent naissance dans le moi, ils ont leur siége dans l'ame. Mais ces sentimens n'en sont pas moins réels, ils proviennent de la présence des objets qui ont les qualités nécessaires pour les produire. Nous ne pouvons pas changer ces affections; nous ne pouvons pas trouver beau ce qui nous paraît laid, et laid ce qui nous semble beau. Si nous nous plaisons à jouir d'objets qui n'ont rien d'agréa-

ble par eux-mêmes, si nous repoussons des formes qui devraient naturellement nous plaire, cela vient ou d'un vice d'organisation, ou d'idées occasionelles qui, en s'unissant aux idées principales, produisent ces goûts ou ces aversions bizarres.

Mais si le sentiment du beau est dans l'homme, le rapport d'harmonie qui existe entre les objets et nous se trouve dans la nature; il est physique et mesurable. Lorsqu'un objet qui est fait pour produire sur nous le sentiment du beau, frappe nos yeux, nous distinguons nettement l'émotion agréable qu'il nous produit, de la qualité de l'objet qui excite cette émotion. Lorsque nous entendons un air qui nous plaît, et que nous disons qu'il est beau, la cause de la beauté n'est pas en nous, elle est dans l'air; au contraire, le plaisir que cet air produit n'est pas dans lui, mais en nous. Il est possible que nous ne puissions pas dire ce qui, dans ces sons, flatte notre oreille; mais il est certain qu'il y existe une qualité, un rapport avec notre goût, et que nous appelons la beauté de cet air.

Il est des cas où les qualités qui constituent le beau sont pour nous occultes; nous ne sentons que leurs effets, la cause nous échappe; et tout ce que nous en savons, c'est qu'elle est capable de produire l'émotion que nous éprouvons. Mais souvent les qualités qui forment le beau sont moins obscures. Il est des productions de l'art dont la beauté frappe les enfans et les hommes les plus grossiers; sans qu'ils sachent pourquoi, ils éprouvent du plaisir à les contempler. Pour l'homme qui a l'intelligence de ces productions, et qui voit d'une manière nette avec quelle justesse de combinaison chacune de ces parties est appropriée au tout, la beauté n'a rien de mystérieux, elle se laisse pénétrer, et celui

qui l'admire ne sait pas moins en quoi elle consiste que comment elle l'affecte.

Le beau est ou réel, ou idéal.

Le beau réel est le rapport harmonique qui existe entre les objets et notre manière d'en être affectés.

Le beau idéal est celui qui est formé par l'imagination : il n'a point d'existence réelle dans la nature. Cependant les élémens de la création du beau idéal sont pris dans les objets : c'est en voyant de belles choses que l'on en imagine de plus belles encore. Si les élémens du beau idéal n'étaient pas pris dans la nature, ce beau serait pour nous inintelligible; l'ensemble de la création ne lui appartient pas : les traits isolés de la figure d'Antinoüs existent peut-être disséminés sur de belles figures; mais son expression totale, son air divin, sont l'ouvrage de l'artiste.

Le beau est physique, ou moral, ou formé de la réunion des deux ensemble, soit qu'il soit réel ou qu'il soit idéal.

I. Toutes les productions de la nature qui nous sont transmises par la vue et par l'ouïe, ont pour nous des genres particuliers de beauté physique, ou des moyens de susciter en nous le sentiment d'harmonie. Nous en trouvons dans les animaux, dans les végétaux, dans la forme et la grandeur des montagnes, dans le brillant aspect du firmament, dans les grands phénomènes de la nature. Il y a des beautés de détail et des beautés d'ensemble; il y en a dans les productions et les destructions, dans les propriétés qui distinguent les corps entre eux, dans les lois qui les régissent, dans l'harmonie qui les fait concourir à leur but.

Le beau idéal physique se manifeste dans les pro-

ductions des ouvrages de l'homme qui constituent les beaux arts.

Le beau physique a différens caractères, distingués par des nuances qu'il produit dans le sentiment: il est joli, tendre, élégant, brillant, gracieux, etc. Mais ce qui établit une plus grande différence par sa forme et ses effets, c'est le sublime.

Les objets ont le caractère du sublime quand ils sont grands au lieu d'être petits; quand ils sont rudes et négligés au lieu d'être unis et polis; quand ils suivent la ligne droite, et n'en sortent que par des lignes fortes et prononcées, et non par des dérivations insensibles. L'obscurité est l'ennemie du beau, le sublime se couvre d'ombres et de ténèbres; la légèreté et la délicatesse s'unissent à la beauté, tandis que le sublime demande la solidité et les masses; le sublime oppose les contraires, et le beau les confond. Enfin, pour que les objets nous inspirent le sublime, il faut qu'ils aient par eux-mêmes une grandeur et une force qui dépassent toute conception humaine, ou produisent un effet extraordinaire qui nous est inconnu: l'Océan en fureur, une grande tempête, l'explosion d'un volcan, un vaste cordon de hautes montagnes, un grand effet d'harmonie, les ruines ou l'incendie d'une grande ville, l'aspect d'une sombre et antique forêt, sont des objets sublimes.

Le sentiment du sublime peut se composer de trois sentimens réunis: le sentiment de nouveauté, si le phénomène nous est totalement inconnu; le sentiment de plaisir, par l'effet de la perception des qualités supérieures des puissances qui se déploient devant nous; enfin, le sentiment de terreur délicieuse produite par l'aspect d'un univers gigantesque et immense. Mais il faut que cet univers soit en rap-

port avec nous, que nous n'ayons pas la crainte d'en être les victimes, pour que la terreur soit délicieuse. Si l'objet n'est pas en rapport avec nous, si nous redoutons ses effets, c'est la terreur proprement dite, c'est l'effroi.

Le sentiment du sublime a donc cela de particulier, que, quand il n'est porté qu'à un certain degré, il nous inspire l'étonnement, l'admiration pour l'objet qui l'occasione; nous sommes pénétrés de sa nature effrayante, et nous éprouvons en même temps une force d'ame qui nous fait identifier avec lui, en résistant à la terreur qu'il paraît nous causer. Nous aimons alors à nous repaître de ce spectacle, que nous appelons magnifique. Mais si le danger, au lieu de n'être qu'apparent, est réel pour nous, ou pour les individus de notre espèce, la terreur prédomine, et, loin de considérer avec admiration ce spectacle, il est affreux pour nous, et son image seule nous fait frissonner d'effroi.

Le sentiment du beau physique fait naître le désir de l'exprimer, et par-là de produire tous les chefs-d'œuvre des beaux-arts. L'utile nous porte à produire pour consommer, et le beau physique à produire pour admirer.

Si le sentiment du beau physique n'était pas manifesté par un procédé quelconque, il resterait nul pour l'univers, et serait incomplètement révélé à celui qui l'éprouve : car son ame ne pourrait bien se le peindre qu'en lui donnant une forme en rapport avec la sensibilité. C'est cette forme que l'imagination enfante, qui constitue le beau idéal: et c'est pour rendre cette forme, c'est pour se délivrer du feu secret qui le tourmente, que celui qui est passionné par l'harmonie devient artiste; qu'il communique au-dehors le sentiment qui l'oppresse; qu'il se saisit

du pinceau, du ciseau, du burin, de la plume; et qu'alors naissent ces productions idéales qui nous frappent d'une admiration involontaire et instantanée: tels sont l'Apollon, la Diane, la Vénus, les portiques du Parthénon, les caractères d'Achille, de Tancrède, de Satan, de Henri IV; les chœurs de Mozart, de Gluck, et tant de chefs-d'œuvre anciens ou modernes, où des hommes supérieurs ont revêtu de grandeur et d'harmonie des idées qui étaient nées dans leur sein.

II. Le beau moral est celui qui a rapport à l'homme considéré dans l'exercice de toutes ses facultés : ainsi nous jouissons de la grandeur d'ame dans les pensées, de la dignité dans le caractère, de la noblesse dans les sentimens, du courage dans les dangers, de la tranquillité philosophique dans les revers. Nous admirons le génie; nous sommes agréablement flattés de l'esprit; nous sommes subjugués par une raison droite et éclairée. La décence dans le maintien, la modestie dans le mérite, la politesse dans les manières, la bienveillance dans les actions, sont autant de qualités qui excitent pour nous un sentiment agréable.

Toutes les imperfections qui tiennent au caractère, quoique indépendantes de la volonté de l'individu, nous choquent aussi bien que ses difformités physiques : ainsi, l'indolence, la légèreté, la précipitation, la crédulité sans preuve, le mauvais jugement, quoique nous ne souffrions pas de ces défauts, ne nous blessent pas moins, parce qu'ils sont en désaccord avec le sentiment du beau.

Nous trouvons des beautés morales qui tiennent à l'âge, au sexe, à l'état, à la situation où l'on est placé. Le jeune homme, pour plaire, doit être gai, vif, ardent; le vieillard, modéré, réfléchi, grave. A

l'homme appartiennent la force, le courage, l'emploi des grandes choses ; à la femme, la faiblesse, l'impressionnabilité, la douceur, l'occupation des petits détails. Le militaire et le prêtre, le magistrat et l'ouvrier, tous doivent avoir des manières propres à leur état. Que le jeune homme ait la gravité du vieillard, et celui-ci l'impétuosité du jeune homme; que la femme ait des formes masculines, et que l'homme soit efféminé; que le militaire prenne le maintien du prêtre, et que le prêtre ait des airs cavaliers; que le magistrat néglige sa mise, son ton, et que l'ouvrier affiche l'austérité du magistrat, etc.: tous ces contrastes nous blessent, nous choquent, et nous laissent une affection désagréable.

Nous éprouverions le même déplaisir si le langage ne répondait pas aux manières : rien, par exemple, ne nous paraîtrait plus ridicule qu'un vieillard qui s'exprimerait avec l'ingénuité de l'enfance, qu'un orateur qui se permettrait les plaisanteries autorisées dans une réunion enjouée, qu'un ministre d'un culte qui tiendrait des discours licencieux ,qu'un jeune homme qui ne parlerait que de morale et ne s'exprimerait que par sentences, etc.

La vue de la prospérité, du bonheur, de l'aisance, de l'abondance, du pouvoir, de la possibilité de satisfaire des désirs étendus, nous porte naturellement à regarder avec satisfaction l'homme riche ou élevé en dignité, avant de savoir s'il est pour nous dans des dispositions favorables, et même quand nous sommes assurés que nous ne pouvons en recueillir aucun fruit, parce qu'il est de la nature et de l'essence des richesses de produire ces effets chez le commun des hommes. Lorsque nous nous présentons chez un riche, les idées agréables d'abondance, de contentement, de propreté, de com-

modité, s'offrent sur-le-champ à nous; nous avons l'image d'une maison gaie, de meubles bien choisis, d'une table délicate, etc. Si, au contraire, nous voyons un homme indigent, notre imagination est frappée du tableau désagréable du besoin, d'un travail pénible, d'une chaumière mal-propre, d'habillemens grossiers, d'alimens dégoûtans, etc., tous objets qui répugnent au sens du beau.

Enfin, la vertu, ou l'exercice d'actions continues utiles à l'espèce, occasione à l'homme, par la nature même des choses, par la manière d'être de notre organisation, un sentiment agréable; et le vice, qui est le contraire de la vertu, un sentiment désagréable.

Comme nous aimons à voir dans ce qui nous entoure un spectacle qui nous plaise, nous aimons, lorsque la réflexion se porte sur nous, à nous voir tels que nous aimons à voir les autres. Tout ce qui nous charme dans nos semblables, nous plaît lorsque nous le trouvons dans nous-mêmes; et tout ce qui nous déplaît chez les autres, nous humilie lorsque nous en sommes entachés. Ainsi, celui qui voit les autres hommes le regarder d'un œil d'affection, d'estime, d'admiration, ou même d'envie, assiste à un spectacle intérieur très-intéressant pour lui, parce que l'idée de son être augmente ainsi de valeur par ces rapports avantageux. Celui, au contraire, qui se voit regardé d'un œil de mépris ou de haine, assiste à un spectacle cruel pour son amour-propre. L'idée surtout du ridicule dont on est poursuivi, est singulièrement mortifiante, parce que le ridicule ne s'attache qu'aux choses misérables, petites, et que personne ne peut aimer à concevoir de son être une pareille idée. C'est ce qui nous porte à montrer aux autres ce que nous aimons ou trouvons beau dans

nous-mêmes, et à leur cacher ce qui nous y déplaît. On sent combien ces dispositions naturelles sont favorables à la propagation de la vertu, puisque ayant des charmes par elle-même, et le vice ayant une laideur qui nous répugne, nous voulons jouir de la première non-seulement parce qu'elle est un objet beau, mais encore parce qu'elle nous rend tels aux yeux d'autrui, et que le vice produit un effet contraire.

Il y a un sublime moral comme un sublime physique. Si une action tendant à l'harmonie sociale exige de la part de celui qui la fait une grande force de caractère, un triomphe sur ses passions, un sacrifice de ses affections les plus chères, et même de la vie, elle s'élève à la sublimité : ainsi, une justice sévère, une fermeté rigide, un courage héroïque, un dévouement absolu, forment le sublime moral.

C'est par ces qualités que Socrate et Fénélon ont des caractères sublimes parmi les sages; César parmi les héros; Marc-Aurèle parmi les rois; Brutus parmi les juges; Régulus, Beverley, parmi les citoyens. Qu'on retranche de ces caractères la force avec ses attributs, la constance, l'élévation, le courage, la grandeur d'ame: la bonté peut s'y trouver encore, mais le sublime s'évanouit. Qu'on fasse du bien à son ami et à son ennemi, la bonté de l'action en elle-même est égale; mais d'un côté, facile et simple, elle est commune; de l'autre, pénible et généreuse, elle suppose de la force unie à la bonté, ce qui la rend sublime.

Il arrive souvent que, sans être d'accord sur la bonté morale d'une action courageuse et forte, on est d'accord sur sa sublimité : tel est le caractère de Scævola. Le crime même, dès qu'il suppose une force d'ame extraordinaire unie à une grande supériorité

de caractère ou de génie, est mis dans le rang du sublime : tel est le crime de César, de Bonaparte, les deux plus illustres coupables d'ambition.

Le beau moral s'exerce dans tous les instans de la vie ; le sublime n'a guère d'occasions de se manifester que dans les troubles, les révolutions, les grands dangers. Il a plus pour objet de prévenir les grands maux, que de dispenser des faveurs ; il envisage plutôt la société entière que ses membres en particulier.

III. Le beau formé des images du physique et du moral, constitue le Beau Poétique : il résulte du rapprochement des sentimens de l'ame et des images de la nature.

Le spectacle des objets physiques nous inspire les sentimens du beau. Le spectacle de l'homme moral nous fait naître le même sentiment. Quoiqu'il y ait une grande différence entre la nature de ces deux genres de beau, cependant l'ame les éprouve tous les deux sans les confondre ; elle les rapproche, les réunit, les enchaîne par des liens mystérieux, et les ramène à l'unité.

Il est facile d'indiquer des cas très-nombreux où les puissances de l'ame, agissant ici non pas isolément, mais à la fois, établissent des rapports, des analogies entre les phénomènes qui sembleraient ne devoir appartenir qu'à l'un ou à l'autre séparément. Ainsi, le poète qui a dit que le pouvoir d'un Dieu qui calme les flots, ressemble à l'effet de l'éloquence qui apaise la sédition, a rapproché deux choses totalement distinctes et complètement dissemblables. L'agitation de la mer est un fait exclusivement de l'ordre physique ; l'impression de l'éloquence est un fait exclusivement de l'ordre moral. Quel rapport

peut-il donc y avoir entre eux? Par quelle étrange confusion, ou plutôt par quelle heureuse hardiesse s'est-il avisé de rapprocher ainsi deux effets qui sont de deux natures différentes, et qui paraissent s'exclure? Celui qui a comparé la fin d'un vieillard vertueux au soir d'un beau jour, n'a été ni moins heureux, ni moins hardi. Comment a-t-il pu se peindre la ressemblance entre le calme de l'homme juste expirant, et le calme du soir? Existe-t-il deux choses plus dissemblables? Et cependant ces comparaisons nous plaisent, parce qu'au lieu de les considérer sous les rapports du vrai, nous les voyons sous les rapports du beau.

Ainsi l'homme, par la faculté qu'il a de faire des rapprochemens, d'embrasser toutes les actions et toutes les influences morales d'un côté, et tous les objets de la nature physique de l'autre, pourra établir des analogies et des rapprochemens entre une foule d'êtres tout-à-fait dissemblables. Ce pouvoir ne résulte pas d'une faculté à part, c'est le croisement de deux facultés : l'objet physique rappellera une image; l'objet moral rapprochera un sentiment. Eprouver des affections morales, chercher une image correspondante dans la nature, voilà toute la poésie: sans elle le physique et le moral fussent restés pour ainsi dire étrangers l'un à l'autre; mais les deux puissances se réunissent sur le terrain de la poésie.

Lorsque l'ame trouve d'heureux rapports entre le physique et le moral, lorsque le discours ou l'ouvrage traité est éminemment poétique, il élève, il agrandit l'ame, et la porte jusqu'aux affections du sublime. C'est à ce prestige que l'art dramatique doit tous ses succès. Quand l'art a su encadrer dans une action théâtrale de belles images, de nobles sen-

timens, ces jeux de la scène jettent le spectateur dans une mer de délices.

La poésie ne produit ces grands effets que parce qu'elle puise ses tableaux dans l'idéal : par eux l'ame est comme transportée à une hauteur d'où elle voit des choses inconnues jusqu'alors, et les leçons qu'elle y puise servent ensuite de règles de conduite. Ainsi la poésie ne sert pas seulement à nos plaisirs ; mais les leçons qu'elle donne, les inspirations qu'elle transmet, mettent en jeu les plus profondes puissances de l'ame, et remuent éloquemment les plus insensibles cœurs. Comment lire de beaux vers, comment entendre les effets magiques de l'éloquence, comment assister sur la scène au développement d'une action grande, forte et noble, sans se sentir ému pour la justice et pour la vérité !

Recherches sur la Nature et les Lois de l'Imagination, par Bonstetten. — *Etudes de l'Homme*, par le même. — Cabanis. *Observations* insérées dans la Revue philosophique, juin 1826. — *Essai de Morale*, par Hume. — *Œuvres complètes de* Th. Reid.

ARTICLE IV.

SENTIMENS DE SOCIABILITÉ.

313. Avec les sentimens que les choses nous inspirent, l'homme demeure encore solitaire au sein de la création. Mais bientôt un autre sentiment s'élève dans son cœur, et lui apprend qu'il n'est pas fait pour vivre isolé sur la terre, qu'il n'est qu'un membre de l'humanité dont il ne peut être séparé sans souffrir, et qu'il est destiné à vivre en société.

Le sentiment de sociabilité renferme trois autres sentimens : celui de sympathie, celui du juste, et celui de l'amour-propre.

§ 1.

Sentiment de Sympathie.

Il est lié au sentiment de personnalité. Son énergie. Antipathies. Effets des sympathies. Elles tiennent à notre organisation. Liens de famille. Causes qui suscitent les sympathies et antipathies. Effets qui résultent de la communication des sympathies. La cause qui les produit varie sans cesse. Leurs degrés. Sympathie et antipathie pour les animaux.

314. Pour donner plus de force aux liens qui nous rattachent à nos semblables, la nature les a fait identifier avec notre sentiment de personnalité. Ce sentiment, qui nous porte à nous aimer, nous porte à aimer les autres comme nous nous aimons nous-mêmes; de telle manière que ce qui leur est agréable nous est également agréable; que ce qui leur déplaît nous déplaît comme si la chose nous arrivait à nous-mêmes; enfin, nous jouissons et nous souffrons de leurs plaisirs et de leurs peines : c'est ce qu'on appelle sympathie.

Ce sentiment est si puissant, qu'il agit en l'absence comme en la présence des personnes. Il agit après la mort des individus; il agit enfin pour des êtres imaginaires : il suffit que l'imagination leur ait prêté la vie, pour nous faire sympathiser avec eux. Voilà pourquoi nous prenons un grand intérêt aux représentations théâtrales, à la lecture des romans, etc.

Par l'effet des sympathies, le moi n'est plus un centre exclusif où se reporte tout ce que nous éprouvons; il ne reste plus seul vis-à-vis de lui-même : nous nous transportons bien réellement en autrui; ce sont bien les plaisirs et les peines des autres que nous concevons, que nous sentons, comme étant à eux et en eux, quoique se répétant dans l'écho de

nous-mêmes. C'est ainsi que l'égoïsme se transforme de l'amour de soi en l'amour d'autrui, et, tout en s'intéressant au sort de ses semblables, ne cesse pas de s'intéresser à ce qui lui convient. Par cet effet, il se forme une alliance de l'humanité qui rend communs les biens et les maux, qui lie tous les hommes à la destinée de chacun.

La sympathie est l'état naturel de notre espèce, et cependant il existe des antipathies; mais elles ne peuvent être qu'une maladie de l'esprit si elles se portent sur tous les hommes, comme dans la misanthropie; et si elles se bornent à certains individus, c'est qu'ils nous ont fait du mal, ou que nous les croyons dans la disposition de nous en faire.

L'effet général des sympathies est de faire naître l'amour, la bienveillance, la pitié, et toutes les vertus du cœur; elles sont les liens les plus puissans de la société. L'effet des antipathies est d'exciter l'aversion, d'inspirer toutes les passions basses qui constituent les vices : elles sont les élémens désorganisateurs de l'état social.

Les sympathies tiennent à notre organisation. C'est parce que nous associons la vue de l'homme souffrant à la douleur qu'il nous inspire, que nous plaçons cette douleur dans l'objet même qui l'a fait naître. Mais les sentimens d'autrui ne sont pas la cause de nos sentimens sympathiques, et ne sont pas ces sentimens. Nos sentimens ont leur source dans notre propre constitution phrénologique, et non dans l'objet; il ne dépend pas de nous de les changer: c'est parce que nous ne pouvons pas haïr ce qui est aimable, et aimer ce qui est haïssable. Le principe moteur du sentiment social est dans le besoin harmonique ou sympathique. Tout sentiment harmonique ou consonnant plaît et attire; tout sentiment

dissonant déplaît et repousse. C'est l'accord ou la dissonance qui existe entre les sentimens d'autrui et nos propres sentimens, qui fait que l'on aime ou que l'on hait. Si, au premier aperçu, aimer quelqu'un fait supposer que nous avons une affection particulière pour la personne aimée, ce n'est cependant pas là la raison pour laquelle nous l'aimons, c'est par un sentiment en harmonie avec le nôtre. Ainsi, dans l'amour, le plus doux des sentimens qu'il cause est d'être aimé. Ce sentiment, en unisson parfait avec l'amour, compose le lien de cette passion. Mais si l'on apprend que la personne que l'on aime, en aime un autre, on est blessé dans ce sentiment, et non ailleurs : car, quoique la personne aimée paraisse à son amant plus belle que jamais, qu'elle continue à lui témoigner toute sa tendresse, la blessure de celui-ci n'en est pas moins vive, parce que c'est dans son sentiment, et non dans ses sens, qu'il est blessé. L'avare aime vraiment l'homme qui lui est utile, mais ce sentiment sera dans son avarice. Que l'on oblige cet avare à payer pour son ami, il cessera aussitôt de l'aimer. L'amitié suppose une harmonie de sentimens très-composée. On peut, en amitié, être blessé dans tel sentiment, et tenir encore beaucoup par tous les autres liens.

La jouissance du mal qui arrive à notre ennemi, provient de l'accord qui se trouve entre ce mal et la haine que nous avons pour celui qui l'éprouve; et c'est comme accord que nous goûtons du plaisir : car le plaisir ne peut jamais naître du désaccord, quel que soit le motif qui l'occasione.

Les dispositions qui nous portent à souffrir lorsque nous voyons souffrir des êtres sensibles, ont d'autant plus de force qu'on a éprouvé soi-même de sembla-

bles douleurs. C'est donc à l'école du malheur que les hommes deviennent compatissans et humains.

Si l'individu qui souffre éprouvait une décomposition dans son corps par l'effet d'une plaie très-considérable, le sentiment de la pitié se changerait en répugnance, parce que tout ce qui nous offre l'image de la destruction a pour nous un aspect pénible, et quelquefois même hideux. Dans ce cas, la pitié n'est en nous que par les sentimens antérieurs, mais la répugnance est dans notre sentiment actuel. Notre main touche encore et caresse celui qui souffre, mais loin du siége de la destruction. S'il vient à mourir, nous serons vivement affectés de sa perte; mais l'aversion et l'horreur deviendront le caractère de la sensation que nous offrirait son cadavre. Cette horreur, cette répugnance, cessent lorsque la décomposition est achevée ou arrêtée : c'est ainsi que les cendres ou les dépouilles embaumées d'un objet chéri ne font plus éprouver que la tristesse et la douceur des plus tendres souvenirs.

Quand notre sympathie se porte sur une douleur morale, tout en changeant de caractère, elle n'en a pas moins d'énergie : nos larmes se mêlent aux larmes de la personne souffrante.

La sympathie pour le plaisir est plus difficile à exciter, et par conséquent plus rare que la sympathie pour la douleur : d'abord, parce que l'intensité du plaisir étant moindre que celle de la douleur, son impression générale sur nos organes est plus facile à renouveler; et ensuite, parce que la plupart des plaisirs ont en eux-mêmes quelque chose d'exclusif qui, en nous donnant le sentiment de privation, peut aller jusqu'à détruire l'affection que le plaisir d'autrui pourrait nous faire éprouver. Si les plaisirs sont sensuels, la sympathie est plus difficile encore, parce

que ces plaisirs supposent un état particulier de l'organe qui tient au sentiment du besoin physiologique, et qui n'est pas toujours en harmonie avec celui du spectateur. Ce plaisir ne peut se répandre hors de l'individu qui l'éprouve; on peut se procurer des plaisirs de ce genre, non-seulement sans que personne soit plus heureux, mais même en faisant le malheur d'un grand nombre d'individus. Une jouissance morale, au contraire, ne peut, en général, exister qu'autant que plusieurs personnes soit heureuses en même temps. Pour être réelle, il faut qu'elle soit produite par des affections bienveillantes qui causent du plaisir aux autres. Les peines et les jouissances morales sont plus sociales et appartiennent plus spécialement à l'homme que les jouissances physiques, qui tendent à l'isolement, et peuvent être le partage des animaux les plus solitaires et les plus grossiers.

Les sentimens sympathiques ont d'autant plus d'énergie qu'il y a plus de rapport dans l'organisation: c'est ce qui porte les hommes à rechercher de préférence la société des hommes, et les femmes à s'attacher à la société des femmes; c'est ce qui fait que les vieillards et les jeunes gens trouvent plus de plaisir dans la compagnie des personnes de leur âge. Les rapports seront d'autant plus parfaits qu'ils s'étendront sur les caractères, les goûts, les conditions, et toutes les causes qui tendent à rapprocher davantage les individus.

Mais si, sous les rapports de la conformité des sexes et des âges, chacun choisit ses sociétés dans un âge et dans un sexe correspondant au sien, cependant la société se constitue sur des élémens différens. C'est par le concours des deux sexes, c'est par les liens qui attachent les pères aux enfans, que

se forment les familles, et qu'elles deviennent le type de la société générale.

Les affections qui servent à former les liens de famille sont les plus puissantes de toutes; elles se fondent sur l'amour destiné à rapprocher les sexes et à propager l'espèce.

De l'affection conjugale naissent de nouvelles jouissances pour les époux, qui se voient revivre dans les êtres auxquels ils donnent le jour. A la sympathie que la tendre enfance suscite à tout le monde, les époux joignent le sentiment que ces enfans sont leur ouvrage, leur propre sang, la continuation de leur moi; et l'action de toutes ces causes réunies, et d'autres peut-être encore inconnues, forme le sentiment paternel et les jouissances qu'il donne. La continuité des soins et des caresses des parens pour leurs enfans produit amour pour amour, et donne naissance à la tendresse filiale.

Par la multiplication d'enfans élevés ensemble, il s'établit entre eux des rapports d'âge, de sexe, d'éducation, de soins, d'où surgit l'amitié et se fonde l'affection fraternelle.

Les sympathies et antipathies sont suscitées : 1° par l'expression de la physionomie; 2° par le son de la voix, l'accent, l'artifice de la parole ou des écrits; 3° par le caractère de la personne qui nous occupe; 4° par son esprit; 5° par ses manières; 6° par ses opinions; 7° par sa naissance, sa fortune, le pouvoir dont elle est revêtue, et tout ce qui manifeste ces avantages; 8° par ses goûts et ses mœurs; 9° enfin, par ses actions.

1° Lorsqu'une personne se présente à nos regards, sa physionomie, étant pour nous le signe des sentimens dont elle est habituellement émue, mettra notre ame en harmonie ou en discordance avec elle:

nous nous sentirons portés à rechercher sa société, ou à l'éviter; elle nous inspirera de l'attachement ou du respect, ou bien nous causera de l'aversion ou du mépris.

2° Le discours, les écrits de la personne avec laquelle nous sommes en rapport, peuvent augmenter ou diminuer la sympathie que sa physionomie nous avait inspirée, suivant que ses discours, ses écrits, sont en harmonie ou en discordance avec la première impression.

Par elle-même, la parole, qui est un moyen puissant d'exciter les émotions, peut acquérir d'autant plus d'énergie, qu'elle s'aide du pouvoir des figures, de l'imitation, de l'harmonie, du rhythme, du geste; qu'elle s'accompagne du chant, de la déclamation, et de toutes les formes qui lui donnent de la force et de l'influence. Mais si tous ces accessoires étaient mal employés; si le style ne convenait pas au sujet; si les images étaient inexactes, le ton ou les gestes inconvenans, l'air ridicule, le chant faux, tout l'effet serait détruit. Les mots ne sont que la forme, on pourrait presque dire le vêtement du langage naturel: c'est en se réunissant dans le discours, c'est en formant une unité, qu'ils deviennent l'ame du langage parlé ou écrit. Dans l'homme qui écoute ou qui lit, l'effet de ces moyens est encore modifié ou fortifié par la disposition individuelle.

Les communications par la parole, outre leurs effets directs, ont aussi une action qu'on peut appeler réfléchie. L'homme qui parle s'anime lui-même; sa voix, son accent, s'échauffent, et fortifient ses propres émotions. L'homme qui écoute agit également sur celui qui lui parle, et lui rend l'affection qu'il en a reçue: l'auditeur émeut l'orateur. Dans la conversation la plus paisible, il y a une réciprocité d'ac-

tions mutuelles qui s'échangent, et s'accroissent par leur concours, et dont la puissance est étonnante pour consoler, encourager, exciter, entraîner par l'harmonie des mêmes sentimens.

3° Le caractère est une cause puissante de sympathie ou d'antipathie, suivant qu'il est en rapport ou en opposition avec celui de l'auditeur.

4° On plaît en général par l'esprit, et l'on ne sympathise pas avec la bêtise. Cependant il y a un genre d'esprit qui déplaît à tout le monde, c'est celui de la satire.

5° Les manières agissent sur nos sentimens en excitant la sympathie, quand elles sont aisées, prévenantes, amicales; et en produisant l'antipathie, si elles sont gauches, dures, grossières.

6° La conformité des opinions, qui ont principalement pour objet la religion, la politique ou la morale, nous attache; et le dissentiment sur ces matières fait naître des aversions dont les suites n'ont que trop souvent les plus funestes résultats.

7° La naissance, la fortune, le pouvoir, ne sont que des accidens qui n'ajoutent rien au mérite de la personne qui les possède : aussi n'ont-ils aucune influence sur l'homme éclairé; mais sur le commun des hommes, ces avantages sont immenses; leurs effets, dans ces cas, tiennent moins au sentiment de sympathie qu'à celui qui approche du sublime.

8° Les goûts, les mœurs, conformes ou opposés à ceux du spectateur, suffisent seuls pour attacher à la personne dans le premier cas, ou à en éloigner dans le second : un savant et un ignorant, un avare et un prodigue, un sage et un débauché, ne sympathiseront jamais ensemble.

9° En général, c'est par la continuité du même genre d'actions, plus que par tout autre signe, que

l'homme manifeste le fond de son cœur. Quand ces actions sont favorables à l'individu ou à l'espèce, elles forcent à la sympathie. Quel est l'homme qui est insensible aux actes de justice, de bienveillance, de dévouement? Si les actions sont en opposition avec les lois sociales, si elles sont nuisibles, elles sont condamnées par tout spectateur désintéressé. Dans tous les siècles et dans tous les climats, le meurtre, l'incendie, l'ingratitude, la calomnie, l'oppression, la tyrannie, sont en horreur.

L'action des sentimens d'autrui sur notre ame a pour effet de nous communiquer une émotion semblable, ou une opposée, ou enfin d'en déterminer une différente, mais qui est la conséquence d'une première : ainsi, un visage riant est pour tous ceux qui le voient un objet de gaieté, et une figure sombre et chagrine un objet de tristesse. La menace inspire la crainte, ou provoque l'indignation et la résistance; la colère allume la colère, ou produit la frayeur; l'amour appelle l'amour; la souffrance excite la pitié; la prière sollicite la bienveillance, et le mot compassion exprime bien la peine partagée par une ame sensible aux souffrances d'autrui. On voit par-là que, dans l'état social, l'homme est comme plongé dans une atmosphère d'élémens de sentimens qui modifient sans cesse son bien ou son mal-être moral. Chaque visage que l'on rencontre, chaque parole que l'on nous adresse, sont compris par le cœur. On est gai ou triste, on aime ou l'on hait, on est attiré ou repoussé, selon les vibrations des sentimens qui nous arrivent de toute part.

L'effet de communiquer à autrui par la physionomie l'affection qu'on éprouve, est d'autant plus singulier, qu'il n'y a aucun rapport apparent entre la physionomie que nous apercevons et l'émotion qu'elle

sonne intéressée, l'autre de la part de celle-ci pour se mettre au niveau du spectateur, naissent deux différens genres de sentimens : la bienveillance, l'humanité, qui tirent leur origine des sentimens du spectateur; et le désintéressement, la modération, cet empire sur soi-même qui soumet tous nos mouvemens à ce que notre dignité et notre honneur exigent, qui tirent leur origine du sentiment de la personne intéressée.

Les sympathies et les antipathies se correspondent quelquefois, et s'entr'aident : l'humanité peut nous rendre odieux des hommes cruels; l'amitié nous porte à haïr les adversaires de nos amis, et l'antipathie devient elle-même une cause d'union entre deux personnes qui ont un ennemi commun.

Les effets de la sympathie ne se font pas sentir seulement aux individus pris isolément; ils peuvent se répandre en même temps sur un grand nombre d'hommes, quoique étrangers les uns aux autres. Tous sont unis pour cet instant par un rapport commun, qui leur fait éprouver des mouvemens si prompts et si semblables, qu'à juger par l'accord parfait de leurs émotions, ils semblent ne former qu'un seul individu : ainsi, au théâtre, les applaudissemens, les signes d'improbation, se confondent tellement et avec une telle promptitude, qu'on les croirait partis d'un même homme. De même, toutes les fois qu'une multitude est dans une disposition à peu près commune, elle est entraînée spontanément vers un même but d'action : de là la terreur panique qui, dans un instant, change en hommes timides et épouvantés des guerriers dont il fallait, l'instant avant, réprimer l'ardeur. Il suffit que quelqu'un fasse naître des soupçons sur les intentions des chefs, et détruise la confiance que le grand nombre a dans

leurs talens ou dans leur fidélité. Qu'il circule dans un camp quelque nouvelle inquiétante; qu'un préjugé religieux ou de telle autre espèce frappe l'imagination de certains individus : peu à peu il en résulte, pour la plus grande partie de ceux que cette sorte de contagion atteint, une opinion, et, par suite, une émotion toute semblable en inquiétude ou en crainte. Ainsi, le système sensible se trouve chez tous à peu près dans la même disposition, et il ne faut plus qu'une faible impression pour déterminer également sa manière d'agir sur l'organisation de tous : alors un seul cri, ou le mouvement qu'un seul homme fera pour fuir, déterminera à l'imiter tous ceux qui seront frappés de la même émotion, et bientôt l'exemple entraînera ceux mêmes qui antérieurement n'étaient dans aucune disposition de crainte.

Une insurrection légitime, une sédition criminelle, un mouvement populaire, se développent par les mêmes moyens. Que dans un rassemblement, quelques-uns des signes de cette émotion viennent à éclater assez vivement pour agir sur l'imagination de ceux qui sont ainsi préparés à recevoir cette émotion : dans l'instant même tout correspond à ces signes par des signes semblables, tels que des cris, des menaces, etc.; c'est un incendie dont le feu s'accroît avec violence à chaque instant, et qui va bientôt embraser ceux qui sont les moins disposés à s'enflammer.

C'est encore aux mêmes principes qu'il faut recourir pour juger de la propagation d'une opinion vraie ou fausse, et de sa prédominance tant qu'elle ne sera pas détruite par une nouvelle. Quand elle s'accroît ainsi, elle devient un torrent qui renverserait toutes les digues que l'on tenterait vainement de lui opposer. Cette opinion prendrait une consistance plus durable et plus profonde, en raison de ce qu'elle

agirait plus sûrement sur la sensibilité, et qu'elle se manifesterait par des signes plus vifs et plus marqués. Elle deviendra en quelque sorte indestructible si on la fortifie par l'habitude entretenue par des rites, des cérémonies pompeuses, qui ont toujours la puissance de ramener la sensation au ton où elle s'était élevée dans les premiers temps. Telle est l'origine des fêtes religieuses ou civiles, qui, en rappelant si souvent les mêmes souvenirs, font renaître les mêmes idées, les mêmes émotions, et entretiennent ainsi, pendant des siècles entiers, ce qu'un mouvement rapide d'exaltation a fondé : car ces fêtes sont des spectacles, et, comme tels, elles ont le pouvoir de disposer le plus grand nombre à recevoir une émotion commune.

Les antipathies s'étendent comme les sympathies : on épouse les querelles, les haines de ses amis, de ses proches ; on hérite des vengeances de famille ; la société est tourmentée par l'esprit de corps, et l'humanité déchirée par des animosités nationales.

Quoique tous les hommes soient naturellement portés à la sympathie et à l'antipathie, ils n'y sont pas disposés au même degré. On trouve à cet égard de grandes différences, qui proviennent de toutes les causes qui différencient les hommes entre eux relativement à la manière de sentir.

Les causes organiques des sympathies et des antipathies variant sans cesse, les sentimens qui en naîtront suivront ces mêmes variations : telle personne pourra nous plaire dans un temps, et cesser de nous être agréable dans un autre, ou réciproquement, en faisant abstraction de toute autre cause que la différence dans la manière d'être de la sensibilité.

La sympathie est quelquefois très-forte, quoique ses motifs soient faibles et vagues ; il en est de même

de l'antipathie, qui peut être portée jusqu'à la manie. En effet, celle-ci devient quelquefois une idée exclusive qui éloigne successivement toutes les autres, en en dérangeant toutes les combinaisons.

La sympathie est d'autant plus vive, que nous sommes en rapport plus prochain avec les êtres qui nous entourent. Ainsi, si aucune cause d'antipathie ne vient déranger le cours des affections, elles se présenteront dans l'ordre suivant : l'épouse, les enfans, les père et mère, les frères et sœurs, les amis, les parens, les concitoyens, les nationaux, les étrangers du même continent, les hommes policés des autres parties du monde, enfin les sauvages de toute la terre.

La sympathie diminue par l'éloignement où l'on est de l'objet qui l'occasione; elle est à son plus haut degré quand on est sur les lieux mêmes où se passe l'évènement qui suscite la sympathie : on aime à connaître ce qui se passe dans son quartier, dans sa ville, dans son département, en Angleterre, en Europe; on s'inquiète moins des faits qui arrivent en Perse, au Mogol, à la Chine; et l'on est plus indifférent encore sur le sort, la fortune et l'histoire des nations sauvages.

La distance des temps produit en quelque sorte le même effet que celle des personnes et des lieux. Les évènemens du jour, du mois, de l'année, du siècle, nous intéressent plus que ceux des siècles reculés.

La solitude est un état si contraire à la nature humaine, que tout ce qui a vie a pour nous de l'intérêt : nous nous attachons aux animaux; nous avons même pour eux des sympathies et des antipathies, suivant qu'ils ont plus ou moins de rapport d'organisation avec nous. Ainsi, nous préférons les mammifères, les oiseaux, aux poissons, aux reptiles; et,

parmi ces animaux, nous recherchons plutôt ceux qui se plaisent dans la société des hommes que ceux qui la fuient. Le chien nous attache plus que le loup; le serin, le moineau, plus que la chouette ou l'aigle, etc.

Quoique l'extrême vivacité avec laquelle les poissons fendent les ondes nous amuse, nous sommes loin de goûter le même plaisir avec ces animaux qu'avec les mammifères, parce que leur organisation s'éloigne davantage de la nôtre. Ces poissons sont froids au toucher; ils ne respirent pas comme nous; ils ne manifestent pas leurs émotions par la voix; ils ne nous montrent aucune forme d'instinct qui approche de l'intelligence.

Les insectes sont peut-être plus près de nous que les poissons : ils montrent plus d'art et de combinaison dans les soins, les actions, les procédés qui conservent leur existence. Cependant le plaisir qu'ils nous causent est bien inférieur à celui que nous procurent les mammifères et les oiseaux. Nous ne désirons pas les toucher, encore moins les caresser. Si nous poursuivons le papillon, et si nous cherchons à le saisir, c'est parce qu'il se montre à nos yeux sous la forme gracieuse d'une fleur animée, et que nous voulons admirer de plus près la variété et la délicatesse de ses couleurs; nous le laissons aller bientôt, et nous ne désirons plus le conserver pour avoir le plaisir de le soigner.

La profession de mettre à mort les animaux qui servent à notre nourriture, exige une dureté que le caractère favorise en quelques individus, et que l'habitude donne à tous ceux qui l'exercent. Mais cette profession est généralement répugnante, et elle le sera toujours. Cependant il ne nous répugne pas de manger les animaux qui ont été mis à mort, parce

que, par les diverses préparations culinaires, leur décomposition est arrêtée; ils ne sont plus avec nous en un commerce de principes harmoniques; nous n'avons plus de résistance intérieure à vaincre; il n'y a plus d'attaque dirigée contre notre système sensible.

L'antipathie que nous avons pour certains animaux, qui va jusqu'à exciter notre dégoût, notre répugnance, notre aversion, tient à des causes qui nous sont entièrement inconnues.

Rapports du Physique et du Moral, par CABANIS. — *Théorie des Sentimens moraux*, par SMITH. — *Recherches sur l'Origine de nos idées*, par HUTCHESON. — *Etudes de l'Homme*, par BONSTETTEN. — *Dictionnaire des Sciences médicales*, mots PERCEPTA, SIGNES DES AFFECTIONS. — *Du Perfectionnement moral*, par DEGÉRANDO. — *Système univ.*, par AZAÏS.

§ 2.

Sentiment du Juste.

Source de ce sentiment. Sa nécessité. Antagonisme entre les sentimens de l'utile et du juste. Cause de l'approbation pour le juste et de la désapprobation pour l'injuste.

315. Les hommes naissent avec des besoins pour la satisfaction desquels les mêmes choses sont nécessaires à tous. Cette nécessité commune pouvait troubler l'harmonie sociale, si un sentiment ne nous portait pas à vouloir aussi pour les autres comme nous voulons pour nous-mêmes. C'est ce sentiment, également éprouvé par tous les hommes, que l'on nomme Justice, ou sentiment du Juste; il est une suite nécessaire du sentiment de sympathie.

Le sentiment du juste est le lien qui cimente le mieux la société du genre humain en nous donnant une garantie de nos droits naturels. L'homme étant maître d'agir comme il convient à sa conservation,

il fallait que tous fussent portés à respecter ce droit dans chacun, pour que chacun le respectât dans les autres, et que personne ne pût franchir les limites dans lesquelles il doit se renfermer.

Le sentiment de l'utile et le sentiment du juste paraissent être dans une entière opposition : le sentiment de l'utile nous porte à nous préférer à tout autre dans la jouissance; tandis que le sentiment du juste nous porte à préférer les autres à nous. Par l'effet de ce sentiment, ce que nous voulions pour nous, nous le voulons pour autrui; nous ne cherchons plus à satisfaire nos besoins, c'est la satisfaction des besoins de nos semblables qui nous intéresse, et nous ne sommes contens qu'autant qu'ils jouissent de ce qu'ils désirent. Dans tous les sentimens qui ont l'utilité pour objet, nous sommes à la fois le sujet et l'objet de notre intérêt; dans le sentiment du juste, nous sommes bien les sujets qui agissent, mais nous ne sommes pas les objets de nos actions. Le sentiment de l'utile se porte sur la personne qui l'éprouve; le sentiment du juste sur celle qui est l'objet de l'affection, nous n'agissons que pour elle.

Cependant certains moralistes ont pensé que, malgré ces différences, l'intérêt personnel, mobile du sentiment de l'utile, l'était aussi du sentiment du juste. Pour montrer ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette affirmation, voici, ce nous semble, comment il convient de l'envisager.

En faisant abstraction de tous les motifs qui nous décident, c'est toujours le moi qui veut; c'est du moi qu'émanent toutes nos volontés, et notre volonté est déterminée par le sentiment de notre bien particulier. Dans ce sens, l'intérêt personnel est le mobile de toutes les décisions, de toutes les actions

humaines; mais à l'intérêt personnel, qui est le principe d'activité permanent de notre être, il faut ajouter l'intérêt des sentimens où des passions que nous éprouvons. Tous ces intérêts ne tiennent à notre nature centrale, à notre intérêt personnel, que parce que celui-ci est le moteur qui les suscite sans les guider vers aucun objet particulier; et ce n'est pas cette activité-là, cet intérêt personnel, qui décident quelle sera l'action que nous allons préférer: ce qui nous détermine, ce sont les espèces de sentimens dont nous sommes agités, tous étrangers à l'amour de soi, principe moteur des actions humaines. Et, en effet, nous pouvons préférer un bien à venir à un bien présent, la raison peut nous déterminer à ce choix. Nous pouvons, en second lieu, préférer à notre bien-être particulier ce qui est utile à autrui. L'amour de soi se trouve, dans ce cas, séparé de l'égoïsme, qui toujours suppose un intérêt personnel, non-seulement dans le ressort qui nous fait agir, mais encore dans les motifs qui nous déterminent; tandis que l'amour de soi n'en suppose que dans le ressort qui produit nos actions.

Soit que nous agissions dans notre intérêt particulier ou dans l'intérêt d'un autre, notre action nous procure un sentiment agréable: ce qui prouve que nous avons des motifs déterminans qui ne sont pas toujours l'égoïsme. Quand nous disons que dans tel cas nous agissons contre nos intérêts, cela veut dire que nous agissons contre le sentiment de notre utilité: nous avons donc quelquefois notre utilité d'un côté, et le sentiment de justice de l'autre; nous avons donc des sentimens désintéressés; et ce principe des sentimens désintéressés, nous le voyons croître avec les lumières. Plus l'homme est éclairé, et mieux il

est en état de sentir les cas où le bien d'autrui est préférable à son bien particulier.

Avec la faculté de préférer un bien à venir à un bien présent, et avec cette autre faculté de préférer le bien d'autrui à son bien particulier, on peut construire toute la morale, et l'amour de soi n'est plus contraire à l'amour de son prochain.

Quoiqu'il y ait plus de rapport entre la sympathie et le juste qu'entre ce dernier sentiment et l'utile, le juste et la sympathie ne peuvent pas, néanmoins, être considérés comme la même affection. La sympathie veut soulager, le juste veut se dépouiller; la sympathie se complaît dans le bonheur d'autrui, le juste veut en être l'auteur; le résultat suffit à la sympathie, il faut au juste le dévouement et la joie des sacrifices; la sympathie est une correspondance de deux êtres, le juste est un véritable oubli de soi-même; la sympathie cesse avec la présence de son objet, le juste se continue dans son absence; enfin, le juste ne voit plus son moi, il ne voit que le moi des autres et agit pour ce moi seul.

Le sentiment du juste, inutile sans la société des hommes, puisqu'il n'aurait point d'aliment, cimente l'ordre social que la sympathie avait préparé. La société ne serait qu'une coalition d'intérêts hostiles par leurs rivalités, égoïstes encore dans leur association, si elle n'avait d'autres liens que le calcul rigoureux qui mesure l'échange des services, d'autre but que la part d'avantages personnels obtenus plus abondamment par la combinaison des forces. Mais une communauté nouvelle se forme sous l'empire du juste: la réciprocité s'établit sans être obligée; le dévouement que rien ne paie, remplace l'avidité qui n'est pas satisfaite; c'est l'alliance des cœurs.

L'amour de soi ne continue pas moins de subsis-

ter et d'agir avec le sentiment du juste; il ne peut jamais être abdiqué, puisqu'il est une condition de la nature humaine; le juste même n'existerait pas : car, comment pourrions-nous sentir pour les autres si nous ne sentions pas pour nous-mêmes? Mais le sentiment de l'utile prend une autre forme : il se combine et se confond avec le dévouement pour autrui; il jouit de s'immoler lui-même, et il goûte dans cette jouissance une récompense que lui refusait l'égoïsme.

La société ne pouvant se maintenir que par le sentiment du juste, il fallait que tous les hommes trouvassent dans l'exercice de ce sentiment un attrait qui les portât à s'y conformer; et c'est aussi par ce penchant que le lien qui unit le genre humain se trouve resserré. Lorsqu'on fait une action provenant de la volonté qui ait rapport à nos semblables, ou qu'on la voit faire à d'autres, cette action excite dans son auteur ou dans le spectateur désintéressé un sentiment d'approbation ou de blâme, suivant le motif qu'on suppose à celui qui aura agi. Cette approbation sera un plaisir, mais tout différent de celui que nous donne l'exercice des autres affections : ce sera un contentement intérieur d'un genre entièrement nouveau, qui s'attachera non pas aux effets qui sont la suite de la détermination adoptée, mais aux motifs qui l'ont fait adopter. Ce sera un témoignage d'estime, une sorte d'éloge mérité et obtenu : mérité par ce personnage, qui est nous; décerné par celui qui, spectateur, remplit en nous la fonction de juge. De même, le blâme sera tout autre chose que le regret d'un calcul trompé, d'une méprise, d'une souffrance du genre de celles que nous avions jusqu'alors éprouvées: ce sera une vraie condamnation; ce sera un genre nouveau et particulier

de supplice, que nous nommerons Remords. Il ne suffira pas, pour l'apaiser, de faire disparaître les effets extérieurs de cet acte : il faudra encore désavouer et détruire les motifs qui l'ont inspiré. En vain tout ce qui nous entoure serait changé, il faudra que ce soit la volonté qui se convertisse et se réforme.

Cependant l'exercice du sentiment du juste ne porte pas toujours avec lui le prix de son dévouement. Les plaisirs qu'il donne ne sont pas toujours égaux, ne sont pas dans un rapport constant avec le mérite du bien: ils ont quelque chose de vague, de mobile, comme notre sensibilité à laquelle ils s'adressent; quelquefois même ils semblent se refuser au cœur de l'homme de bien, et le laisser, pendant qu'il se dévoue, dans une sorte d'aridité intérieure qui l'afflige et le déconcerte. On chercherait donc vainement dans le plaisir le caractère d'un régulateur, et cette précision qui doit constituer un précepte. Il est même certaines actions vertueuses qui deviendraient impossibles si elles ne pouvaient se légitimer que par le motif des jouissances qui doivent en être la suite, et ce sont précisément les actions les plus héroïques : telle est l'immolation spontanée de la vie quand elle est demandée dans l'intérêt de la patrie ou de l'humanité, comme est celle de Décius, d'Assas; et de tant de héros qui se sont illustrés dans la révolution française. Ces sacrifices ne peuvent s'expliquer que par une violente passion pour le sentiment du juste, qui entraînait ces héros qui se dévouèrent sans en considérer les conséquences.

Etudes de l'Homme, par Bonstetten. — *Rapports du Physique et du Moral*, par Cabanis. — *Théorie des Sentimens moraux*, par Smith. — *Recherches sur l'Origine de nos Idées*, par Hutcheson. — *Dictionnaire des Sciences médicales*, mot Perceptа, Signes des affections. — *Du Perfectionnement moral*, par Degérando.

§ 3.

Sentiment d'Amour-Propre.

Objet de ce sentiment. En quoi il diffère de l'égoïsme.

316. Le sentiment d'Amour-Propre est celui qui naît dans la société, et qui a pour objet de nous faire désirer que les autres hommes aient pour nous les sentimens bienveillans que nous avons pour eux. Ainsi, si nous leur témoignons de la sympathie, nous espérons trouver en eux la même réciprocité. Quand nous nous montrons justes à leur égard, nous nous regardons comme ayant le droit d'exiger qu'ils soient également justes envers nous; qu'ils soient reconnaissans de nos services, de nos bienfaits. Enfin, tout ce que nous sommes disposés à faire pour le bien particulier des autres, nous nous croyons en droit de le recevoir de leur part lorsque nous nous trouvons dans les mêmes circonstances. L'amour-propre se réunit à la justice pour nous faire désirer cette réciprocité.

L'amour-propre éclairé sur ses véritables intérêts, concilie son bonheur avec le bonheur de tous les autres, et ne cherche à nous rendre heureux qu'en agissant de manière que tous les autres le soient avec nous.

Ce sentiment a évidemment pour objet de rallier le genre humain, et de le convier à une fraternité universelle: c'est en effet sur la réciprocité des sentimens bienveillans, qu'elle peut trouver son seul et unique appui.

L'amour-propre fondé sur ces motifs est la source d'une louable ambition: par elle nous cherchons à acquérir tous les biens, tous les dons, tous les avantages que nous aimons à trouver dans les autres,

afin d'en obtenir les sentimens qui sont généralement accordés à ceux qui les possèdent.

Les exigences de l'amour-propre qui ont ce louable but sont tellement méritoires, que si on refusait de les reconnaître, que si on manquait de sympathie et de justice envers celui qui s'est montré sensible et juste, celui-ci aurait le droit d'exercer son ressentiment contre ceux qui enfreindraient envers lui ces lois sacrées de sociabilité. Le ressentiment est en effet un moyen de défense que la nature nous a donné contre ceux qui nous outragent, et dont le but est de prévenir le mal qui pourrait nous être fait, par la crainte du châtiment qu'on a le droit d'infliger au coupable. Tous nos biens nous deviendraient inutiles si quelque injuste agresseur pouvait impunément nous en dépouiller, s'il n'était jamais permis d'opposer la force à la force. Alors le vice triompherait de la vertu, et les gens de bien deviendraient la proie infaillible des méchans.

Une paisible possession long-temps prolongée ne pourrait jamais légitimer l'usurpation du ravisseur. Dans tous les temps, l'homme dépouillé peut reprendre l'usage de ses droits: la raison ne connaît pas la prescription, ce n'est pas pour elle un moyen légitime d'acquérir.

317. Il ne faut pas confondre l'amour-propre avec l'égoïsme, comme on l'a fait trop souvent. Si l'amour-propre veut s'attacher ses semblables par les sentimens de sociabilité, l'égoïsme se fait centre de tout ce qui l'environne; s'arroge des droits et des privilèges; se compare aux autres, et se préfère; tourne tout à son profit; ne connaît de bornes que ses forces, et présume toujours en leur faveur; lutte contre tous les intérêts, et ne s'aperçoit pas que dans ce conflit de volontés et de pouvoirs, tous se flattent au

même titre d'avoir les mêmes droits que lui. Il résulte de ce sentiment une guerre de l'égoïste contre tous, et de tous contre lui seul, dont il sera nécessairement la victime. C'est cet égoïsme insensé qui fait naître l'orgueil, la vanité, et toutes les passions subversives qui en dépendent.

Encyclopédie méthodique, grammaire et littérature, mots AMOUR DE SOI.

ARTICLE V.

SENTIMENT RELIGIEUX, OU DE L'INFINI.

Domination du sentiment de l'infini sur tous les autres sentimens. Besoin de ce sentiment. L'infini est Dieu. Comment il se montre à l'esprit.

318. Tous les sentimens que nous venons d'examiner sont donnés à l'homme pour embellir son existence ici-bas; mais il en éprouve encore un autre qui semble lui apprendre qu'il est appelé à une plus haute destinée, et qu'il doit survivre au monde où il ne fait que paraître: c'est le Sentiment Religieux, le sentiment de l'Infini.

L'insuffisance des sentimens terrestres que nous éprouvons pour satisfaire notre ame, semble nous annoncer, en effet, que nous sommes appelés à d'autres jouissances plus parfaites que celles que nous pouvons goûter dans ce monde. Rien dans l'univers, ni physique, ni moral, ne peut rassasier notre soif de grandeur, notre tendance au sublime. A la vue du plus magnifique spectacle naturel, au récit de l'acte de dévouement le plus complet, l'ame sent en elle qu'il est quelque chose dans les existences de plus beau que ce spectacle, et de plus grand que cette vertu quelle qu'elle puisse être, et elle s'en forme, d'après l'idée du fini, une idée qu'elle ne peut réaliser, mais qu'elle appelle l'infini.

L'idée de l'infini, la plus vague de toutes celles que

nous puissions ressentir, provient donc de ce que l'ame, comme puissance du vrai, du bon, du juste, et du beau, est toujours portée à appliquer ses propriétés comme juge souverain et absolu de ses affections; et, comme rien ne correspond à leur nature, comme aucun trait des phénomènes ne peut satisfaire la portée de ces puissances, elles s'élancent involontairement dans l'avenir, vers ce degré infini où leur grandeur sera remplie et où leur nature sera satisfaite autant qu'elles demandent à l'être.

Ce désir d'infini est toujours accompagné d'un sentiment de tristesse, mais d'une tristesse douce qui n'est pas sans quelque charme. Elle provient de ce que l'homme se révèle à lui-même, en l'éprouvant, que l'état de l'univers, tel qu'il lui apparaît, n'est pas complet; c'est une découverte du néant de ce monde, qu'il vient de faire, et une émotion douloureuse résulte des mécomptes qu'il y trouve.

Tout tend à l'infini. L'univers physique et moral, cet assemblage de grandeur, de durée, d'activité, de vertu, de poésie, de sublime, paraît s'avancer comme un majestueux cortége, comme attiré vers un point où la raison de tout sera remplie, et où chaque être atteindra cet infini de justice, de beauté et de grandeur, dont l'idée est aussi consolante qu'elle est sublime. Ce point central, cet infini où nous sommes attirés par intuition, nous l'appellerons Dieu, souverain bien. Il est le principe d'où nous sortons; il est le terme de notre vie, de nos espérances, de nos lumières, de notre avenir; et à tous ces titres, il nous porte à l'aimer.

L'idée de Dieu est, au sentiment et à l'esprit de l'homme, ce que le soleil est à sa vue : il ne peut y fixer ses regards; mais, les yeux baissés, il sent l'activité de ses rayons, il est témoin de son influ-

ence bienfaisante, quoiqu'il ne puisse ni le comprendre ni en connaître la nature.

CABITEAS. — *Du Perfectionnement moral*, par DEGÉRANDO. — *Essai sur les Rapports primitifs qui lient ensemble la Philosophie et la Morale*, par le chevalier BOZZOLLI.

TITRE QUATRIÈME.

Opérations de l'Esprit.

L'esprit, ayant pour moyens d'action les idées et les sentimens, exerce sur eux toute sa puissance; mais comme ces opérations sur les idées et les sentimens ne sont pas les mêmes, nous les examinerons séparément dans deux chapitres différens.

CHAPITRE PREMIER.

Opérations de l'Esprit sur les idées, pour en connaître la vérité.

319. Pour suivre l'intelligence dans ses opérations sur les idées, et les effets qui en résultent, nous devons développer, 1° comment elle agit sur les idées, 2° les connaissances qui en proviennent, 3° le degré de vérité qui est attaché à ces connaissances, 4° les faits que l'esprit peut connaître, 5° la collection des connaissances ou des sciences humaines.

SECTION PREMIÈRE.

ACTION DE L'INTELLIGENCE SUR LES PENSÉES.

Utilité de l'intelligence pour élaborer les idées.

320. Toutes les pensées qui arrivent à l'ame, par quelques voies qu'elles y parviennent, ne sont encore que des jugemens primitifs qui ne peuvent servir

au grand livre des connaissances humaines : c'est dans l'esprit qu'elles doivent, par un travail particulier, prendre un arrangement qui les rende propres à servir l'intelligence. L'homme ne voit en effet les choses que dans ses idées, mais pour cela il faut qu'il les réfléchisse. Ce serait peu pour notre instruction d'obtenir la connaissance des faits particuliers : nous ne découvririons jamais les natures différentes des choses, nous n'en distinguerions pas les propriétés, et avec ces idées nous ne pourrions former aucune science proprement dite. Que l'on examine, en effet, les peuples sauvages, qui jouissent en commun avec nous de l'avantage d'acquérir des idées sensitives et de conscience, et qui ont même les premières beaucoup plus nombreuses, parce que leurs sens sont plus exercés : ils passent cependant leur vie dans la barbarie et l'ignorance. Parmi les peuples civilisés, il y a des gens qui ont beaucoup vu, beaucoup senti, et qui savent très-peu. Il y en a qui ont moins vu, et qui savent bien davantage. Il faut donc ne pas s'arrêter à acquérir des idées, mais encore opérer sur elles par les moyens que nous fournit l'intelligence. C'est alors que nous tirons des faits qui s'offrent aux regards de l'esprit, toutes les connaissances qu'il nous est permis d'y puiser; nous en fixons les rapports, nous en établissons les lois, et nous pouvons prédire d'une manière certaine les phénomènes qui doivent s'ensuivre, parce que les phénomènes ont des rapports les uns avec les autres, et que partout il règne ordre et harmonie. Ainsi, un astronome fixe, plusieurs siècles à l'avance, la seconde et la fraction de seconde où le disque de la lune viendra raser le bord du diamètre solaire; il apprend au marin la hauteur

précise où les grandes marées vont élever les flots sur le rivage.

De l'accord qui existe, par la prédiction des phénomènes naturels, entre les faits perçus et le jugement de l'ame sur ces faits, il résulte nécessairement que les faits sont exacts et que l'ame raisonne légitimement sur eux.

Pour que l'intelligence opère sur les objets qui l'occupent, il faut que nous donnions toute notre attention, afin de les réfléchir, de les juger, et de les raisonner: c'est de ce travail que résulte la connaissance.

Des Signes et de l'Art de penser, par DEGÉRANDO.

ARTICLE PREMIER.

DE L'ATTENTION ACTIVE.

Elle n'est pas une faculté. Comment elle se forme. Distraction. Abstraction. L'attention peut se porter sur un objet, ou seulement sur une de ses parties. Peut-on donner de l'attention à plusieurs choses à la fois? Elle ne peut être continue.

321. Le premier travail de l'intelligence est de recueillir les idées qui doivent l'occuper, et elle y parvient en recherchant par l'attention active les objets qui peuvent les faire naître.

L'Attention active n'est pas une faculté, elle n'est que l'exercice de l'intelligence appliquée à un objet déterminé.

L'attention se forme par un effort du principe pensant sur l'objet qui nous occupe. Cet effort, plus ou moins senti, marque le passage de l'inactivité à l'activité volontaire. Pour que cet effort produise tout son effet, il faut que l'ame soit dans un état de calme qui lui permette de se livrer tout entière à l'affection qu'elle éprouve.

Le degré de l'attention est proportionné à l'éner-

gie de la volonté : plus on veut une chose avec ardeur, plus on apporte d'attention dans les actes qui peuvent la faire obtenir. On ne donne point d'attention, on est inactif, lorsque l'objet est pour nous sans intérêt.

Quand on éprouve un trop grand nombre d'affections à la fois, l'attention hésite d'abord, puis diverge entre les diverses parties vers lesquelles elle est appelée; c'est ce qui constitue la Distraction: ainsi la distraction est l'attention qui quitte un objet pour se reporter sur un autre.

Si, au contraire, une affection très-intense absorbe toute l'attention, les autres affections qui surviennent restent presque inaperçues, ne sont que peu ou point senties; c'est cet état qu'on appelle Abstraction: c'est ainsi qu'après la lecture d'un livre, nous avons oublié les sensations produites par la couleur différente du papier et des caractères.

Lorsque nous voulons donner une grande attention, tous les exercices du corps cessent aussitôt; nous arrêtons l'aliment qui est dans notre bouche; nous cessons de parler, de nous mouvoir; nous sommes tout entier à l'objet qui fixe l'esprit.

L'attention peut se porter sur un objet tout entier, ou sur une de ses parties, ou même seulement sur une de ses qualités. Mais dans tous les cas, il ne reste dans l'entendement que l'objet ou la partie de l'objet qui a été fixé par l'effort; tout le reste disparaît.

On a demandé si nous pouvions, dans un seul et même instant, faire attention à plusieurs choses, de manière à remarquer en même temps chacune d'elles séparément. Cette question ne peut être décidée par aucune expérience directe; mais la prodigieuse rapidité de la pensée suffit pour faire voir que ces faits

peuvent s'expliquer sans supposer la coexistence instantanée de plusieurs actes ou efforts différens. Et en effet, l'esprit peut exécuter une suite d'actes successifs dans un intervalle de temps si court, que l'effet ne diffère pas sensiblement de celui qui aurait lieu si ces actes étaient simultanés, s'ils étaient tous exécutés en un seul et même instant : ainsi, chez un faiseur d'équilibre ou un danseur de corde, l'attention est si rapide, que si leurs différens actes n'étaient pas nécessairement accompagnés du mouvement des yeux, on affirmerait avec confiance que tous les actes de la pensée dont il s'agit ici, sont réellement et mathématiquement coexistans.

La faiblesse de notre organisation ne nous permet ni de nous fixer long-temps sur un même objet, ni d'en embrasser à la fois un grand nombre. Cette faiblesse naturelle est encore accrue par les fautes qui résultent d'un mauvais régime : les plaisirs continuels, les passions, les excès de tout genre, usent l'attention de notre esprit. Une vie molle et voluptueuse nous rend presque aussi impropres aux efforts de la pensée qu'à ceux des travaux industriels.

Etudes de l'Homme, par Bonstetten. — *Elémens de Philosophie de l'Esprit humain*, par Dugald-Stewart.

ARTICLE II.

DE LA RÉFLEXION.

Ses usages. Elle prend des noms différens. Son action sur les idées et sur le physique. Elle marche avec méthode. Emploi de la grammaire.

322. Lorsque nous possédons une pensée qui a pour nous de l'intérêt, nous la réfléchissons, c'est-à-dire que nous concentrons notre ame sur elle pour l'examiner attentivement, et en voir les rapports : en cela, la Réflexion diffère de l'attention, qui se borne à acquérir des idées exactes des choses.

La réflexion, suivant son intensité, prend des noms différens : elle est appelée Application quand elle est suivie et sérieuse; Contention, quand elle est longue, forte et pénible; Contemplation, Extase, quand elle absorbe tout entier : c'est l'instant du génie et du délire.

La réflexion purement volontaire vient après les inspirations instinctives de la raison; elle s'arrête sur les idées, et cherche à les retenir le plus long temps possible; elle les couve, pour ainsi dire, les féconde par l'examen qu'elle en fait.

La spontanéité est aux idées ce que le premier germe est à la génération. La réflexion s'empare de ce germe; elle le transforme, l'étend, l'organise. Ces idées élaborées par cette puissance fécondante de l'ame, ne ressemblent plus à ce qu'elles étaient lors du mouvement primitif de l'objet : tout en elles était obscur, vague, indéterminé, et tout y devient clair et distinct. Il ne faut pas conclure de là que la réflexion change la nature de nos idées; mais, en pénétrant dans leurs profondeurs, elle nous découvre leurs caractères et leurs lois. Elle ne concourt pas à la production de la pensée, elle ne la crée pas; mais elle agit sur les idées qui sont arrivées à l'ame par l'attention; elle les démêle, les développe, cherche les rapports qu'elles ont entre elles, ou avec nos sentimens, ou avec notre position.

La réflexion s'opère par un mouvement dans les organes intérieurs, et par une action sur les idées.

La nature du mouvement qui s'opère dans les organes internes, nous est entièrement inconnue. Mille hypothèses ont été imaginées pour expliquer ce phénomène, et nous ne pouvons pas assurer qu'aucune d'elles soit la vraie, parce que nous n'avons pas de moyens de sortir de notre ignorance : alors, qu'im-

portent les conjectures plus ou moins heureuses dans un sujet qui n'est pas susceptible de démonstration?

Mais ce que nous savons, c'est que quand nous pensons profondément, le cerveau agit sur le système musculaire, tantôt en arrêtant le mouvement, tantôt en lui donnant plus d'activité. L'organe central agit en arrêtant le système musculaire lorsqu'il est plongé dans des méditations profondes : alors l'œil est fixé sans remarquer l'objet sur lequel il est dirigé, et tous les autres sens sont également inactifs. Si on s'occupe d'un ouvrage mécanique, les mains s'arrêtent aussitôt; l'ouvrage est suspendu : on ne le laisse pas tomber; mais on ne sent pas qu'on le tient, qu'on le touche ; tout le corps est immobile, tous les organes demeurent fixés sans mouvement; ils sont comme hébêtés et stupides. Pendant cet intervalle, la réflexion suit son cours; l'idée intéressante est regardée, suivie, examinée; et lorsqu'elle a procuré toute l'instruction que l'on en désirait, l'intelligence l'abandonne pour revenir sur les organes dont le mouvement avait été suspendu. Alors le travail recommence, et les sens reprennent leur activité.

D'autres fois la pensée occasione une grande agitation : la marche est précipitée, les mouvemens sont vifs et animés ; nous prononçons mentalement les mots qui rendent nos idées, et il nous arrive même de les articuler à haute voix, ou du moins de lancer quelques-unes de ces exclamations qui témoignent de la vivacité des sentimens qui naissent de ces pensées.

Quelle que soit l'action qui s'opère avec plus ou moins d'effort à l'intérieur, il est certain qu'elle a lieu sur l'affection que l'ame éprouve par les idées; que, pendant ce travail, ces idées nous sont toujours présentes sous la forme des signes dont nous les

avons, en quelque sorte, revêtues comme des perceptions complexes, et non pas simples, comme l'a cru Condillac; et que ces idées sont mises en mouvement, s'attirent, se repoussent, suivant des rapports de convenance et de disconvenance, jusqu'à ce qu'une composition suffisante ait été faite. Lorsque les idées partielles manquent, la composition est incomplète, et nous n'obtenons pas le contentement que donne une connaissance parfaite.

Le mouvement des idées, leur action et leur réaction continuelles par l'effet de leurs rapports, présentent à l'esprit le singulier spectacle de pensées plus ou moins obscures, qui s'attirent simultanément suivant leurs convenances, en raison du nombre des points identiques, on pourrait même dire électriques, qu'elles renferment.

L'attraction des idées identiques qui cherchent à percer à travers les nuages des idées obscures, se fait facilement sentir chez l'homme qui pense. Tout ce qui éclaircit ces nuages, anime les idées; tout ce qui les épaissit, les éteint. De là la répugnance qu'on éprouve à suivre les idées décousues, c'est-à-dire les rapports vagues, incertains, dont les connaissances sont faiblement senties, et où il n'y a aucun intérêt. On aime toujours à penser, pour arriver à quelque rapport.

La réflexion ne considère les élémens de la pensée que successivement, et non à la fois; elle en décompose toutes les parties, en examine tous les rapports, en détermine nettement l'ensemble; elle en forme un centre de mouvement autour duquel elle appelle d'autres idées analogues à se rallier sous divers ordres d'associations progressives, de manière que les différences de succession y disparaissent, et que les diverses parties coexistent en un tout uni-

que et bien ordonné. Par ce travail de l'ame, l'idée première, ainsi élaborée, s'agrandit en peu de temps de toutes les autres idées qui sont venues se rallier autour d'elle, et elle devient lumineuse de tous les rayons qui partent de celles-ci, comme d'autant de points convergens en un seul et même foyer. Ainsi, décomposer les idées dans leurs élémens possibles, pour y démêler les circonstances qui y sont contenues; en faire le centre d'association d'autres idées homogènes, qui concourent à y coexister : voilà le résultat de la réflexion, et c'est par ces moyens que nous arrivons à la connaissance. La perception instinctive de la vérité nous serait insuffisante; nous ne pouvons bien connaître que par la réflexion : elle est le flambeau de la science, le seul développement de la raison humaine qui éclaircit toutes les idées où la simple perception laissait les vérités enveloppées.

223. La marche que la réflexion suit dans ses opérations n'est pas arbitraire : elle est tracée par les lois de l'intelligence, que nous n'avons pas faites, mais que nous pouvons diriger à volonté. Cette marche s'appelle Méthode.

Comme les mots servent de matériaux aux pensées, la grammaire, ou l'arrangement des mots, sert aux opérations de la réflexion. La Grammaire est aux mots ce que l'architecture est aux matériaux d'un bâtiment; elle est la science des rapports manifestée par le langage; elle est tout entière l'œuvre de l'intelligence, et, pour ainsi dire, le squelette de la pensée. On peut dire que la parole est une pensée qui se manifeste, et la pensée une parole interne et cachée; que l'homme qui parle est l'homme qui pense tout haut. La parole n'a un sens que quand ses élémens forment dans le discours un tableau qui correspond à celui que les idées élémentaires compo-

sent par leur réunion dans la pensée. Les langues, avec leurs règles, peuvent être regardées comme des moyens d'analyse ou de décomposition de la pensée.

La grammaire exprime les rapports de temps, de lieu, de nombre, de moi et de non-moi; elle compose un discours formé d'un sujet ou idée, d'un attribut ou sentiment, et d'un verbe qui indique l'action de l'attribut sur le sujet. Ces trois parties prennent plus ou moins de développement, de divisions ou de sous-divisions, toujours subordonnées à l'unité centrale de l'ensemble. On y distingue les articles, les prépositions, les adverbes, les genres, les nombres, et tous les modes du langage : la rose est agréable, est une pensée dont le mot *rose* est l'idée; *agréable*, le sentiment ou l'attribut; et le verbe *est* désigne le rapport.

On conçoit une phrase, une pensée, une proposition, tous mots synonymes, quand on a le sentiment de l'unité de ses parties, quand on a saisi la liaison et les rapports des mots avec l'unité de la phrase. Le sens n'est jamais dans les choses, mais dans le rapport des choses entre elles.

Etudes de l'Homme, par Bonstetten. — *Philosophie morale*, par Dugald-Stewart. — *Fragmens philosophiques*, par V. Cousin. — *Cours de Philosophie*, par le même, années 1828 et 1829. — *Essai sur les Rapports primitifs qui lient ensemble la Philosophie et la Morale*, par le chevalier Bozzolli. — Préface des *Esquisses de Philosophie* de Dugald-Stewart, par T. Jouffroy.

ARTICLE III.

DU JUGEMENT.

Définition. Jugement instinctif. Intellectuel. Expression du jugement intellectuel. Différences entre les jugemens primitifs et les jugemens comparatifs.

324. Le Jugement est l'acte de la réflexion, par lequel l'esprit acquiert la connaissance, en décou-

vrant le rapport qu'il y a entre deux idées dont l'une est appelée sujet et l'autre attribut, ou, en d'autres termes, la substance et la qualité. Le jugement n'a lieu que parce qu'il y a un ordre régulier dans l'univers, et nous ne jugeons que d'après cet ordre les rapports des choses entre elles.

Pour entendre sainement ce qu'on appelle jugement, il convient de rappeler que l'instinct et l'intelligence concourent l'un et l'autre à nous donner la connaissance, et qu'il faut distinguer l'opération de l'instinct de celle de l'intelligence.

Nous savons que l'instinct, par le seul effet de la perception involontaire et de la conscience, nous apprend à connaître l'existence des choses ; notre ame a le pouvoir de sentir aussi promptement la connaissance que le plaisir et la douleur : la source du jugement est donc dans l'instinct; c'est le jugement instinctif.

L'intelligence ne fait qu'éclaircir et confirmer ce que l'instinct nous a appris. Elle a besoin de réunir deux idées analogues pour les mettre en rapport, ce que l'instinct n'a pas à faire : il connaît sans comparer. Mais la réflexion ne pourrait procéder à cet examen si nous ne connaissions pas par instinct ces deux termes ou idées : d'où il suit que la comparaison intellectuelle ne nous apprend guère que ce que nous savions déjà, puisque nous l'avions acquis avant la comparaison. Les jugemens intellectuels, qui suivent la comparaison, marquent seulement expressément ce que les jugemens primitifs enseignent tacitement, mais souverainement. Ils ont besoin du secours des langues, tandis que les jugemens instinctifs peuvent se passer du langage, de tout signe conventionnel, et ne supposent que l'entendement

et ses lois, qui sont la logique naturelle et spontanée du genre humain.

Cependant le jugement intellectuel concourt à l'utilité de la connaissance instinctive, en forçant l'intelligence à appliquer la réflexion aux jugemens primitifs, et à se convaincre de leur vérité par les règles de la logique artificielle.

Tous les jugemens intellectuels s'expriment par le mot *est*. Le verbe être sera donc le lévier à l'aide duquel se feront toutes les opérations du jugement intellectuel. Les mots ajoutés au sujet et à l'attribut ne sont que des modifications de l'un ou de l'autre, qui ne changent rien à leur rapport. La grammaire générale, la syntaxe, tous les artifices du discours, les langues les plus parfaites, les plus savantes combinaisons de l'esprit humain, ne sont que le développement de ces deux mots, *Cela est*.

L'homme, par la réflexion, parvient de bonne heure à se représenter à part et successivement deux choses qui existent toujours ensemble et réunies, savoir : les êtres, et les qualités qui les modifient. Quoique les êtres ne soient jamais sans quelques qualités, et que les qualités ne puissent pas exister sans les êtres, nous pensons à une feuille d'arbre sans penser à sa couleur, ou à sa couleur sans penser à la feuille, quoiqu'on ne puisse penser et voir la feuille indépendamment de la couleur, ni la couleur sans la feuille. Le pouvoir de séparer ainsi dans l'esprit, d'une manière durable, deux choses que la nature a unies, provient de ce que nous avons dans le langage, pour opérer cette séparation, deux signes distincts, dont l'un peut fixer la pensée sur la feuille, et l'autre sur sa couleur. L'esprit, au lieu de se porter sur les choses elles-mêmes, qui sont toujours et tout à la fois substances et modifications, se porte

sur les figures de ces choses, signes qui sont distincts et séparés de telle manière, que l'un indique exactement la substance, et l'autre exclusivement la modification. Il suit de là que si l'enfant n'a pas besoin de mots pour sentir le moi modifié, ils lui sont cependant nécessaires pour sentir, et surtout pour conserver distincts l'un de l'autre, le moi et sa modification. Le sentiment qu'il en avait avant l'usage des mots, se trouvait mêlé et confondu en un seul sentiment, en un jugement primitif. Les mots ou les signes analogues les ont séparés, ou du moins ils ont fixé leur séparation, et l'enfant a pu les remarquer chacun à part, les bien distinguer, s'en faire des idées. Dès ce moment, le rapport n'a pas été seulement senti, il a été perçu; l'enfant, qui n'avait pas le sentiment de sa faiblesse, en acquiert la connaissance; le sentiment de rapport s'est changé en perception de rapport. Dans la perception de rapport, les deux termes qui donnent lieu au rapport sont deux idées distinctes et séparées; dans le simple sentiment de rapport, les deux termes sont deux sentimens qui se confondent : nous commençons par sentir les rapports; la réflexion, aidée par les mots, nous les fait percevoir. Mais les animaux, privés du langage, ne peuvent que sentir les rapports; il semble qu'ils ne peuvent pas les percevoir : si le lion sent qu'il est fort, il ne sait pas qu'il est fort.

L'objet de l'idée de rapport ou du jugement est de connaître ce que les deux idées, en regard de l'esprit, ont d'identique ou de différent. Quand les idées sont identiques, elles s'attirent; quand elles sont en opposition, elles se repoussent : il y a donc toujours liaison ou non-liaison entre les idées, que l'entendement peut seul apercevoir par le moyen de la comparaison qui nous fait distinguer le même du non-

même. Cette comparaison se fait en liant entre elles les idées, en en formant une unité, un tout, d'après leurs identités respectives, ou leurs rapports de ressemblance ou de différence. Dans cette proposition, *La neige est blanche*, la neige est le sujet qui nous dit que nous devons y rapporter la qualité de blanc comme en étant l'attribut; de là le nom de rapport. Dans ces jugemens, *Pierre existe*, *La pêche est savoureuse*, nous affirmons par-là qu'il y a rapport entre Pierre et l'existence, entre la pêche et la saveur. C'est la convenance ou la disconvenance; c'est la connaissance du même et du non-même, qui constituent le rapport. Le rapport suppose l'unité, et n'est pas l'unité; il en est seulement le résultat.

Toutes les conversations, tous les discours, ne sont que des jugemens. Nous ne voyons pas les objets isolément; nous n'avons pas en premier ordre des idées simples, mais bien des idées complexes, que nous décomposons par le jugement, que nous analysons pour y reconnaître l'identité de nos idées simples. Cet effet a lieu parce qu'un grand nombre de nos facultés agissent à la fois; leur action simultanée nous donne en même temps un certain nombre d'idées liées entre elles, et qui forment un tout. Ainsi, l'idée du monde extérieur est une idée très-complexe, qui renferme une multitude d'idées. Il y a des idées de corps, de leurs qualités, de l'espace qui les renferme, du temps dans lequel s'accomplissent les différens mouvemens; or, ce n'est que successivement que l'on acquiert ces idées.

Lorsque l'esprit se traduit par le langage, les premières expressions de ses jugemens sont, comme ces jugemens eux-mêmes, concrètes et synthétiques. Images fidèles du développement de l'esprit, les langues débutent non par des mots, mais par des phra-

ses, par des propositions souvent très-composées. Nous voyons, par le travail de l'esprit, qu'il ne s'arrête pas sur ses idées, sur ses notions, sans le tout dont e es font partie. Il ne les considère pas à part, il ne les énonce pas séparément, mais par des jugemens sur esquels sont formées les propositions : ainsi, par exemple, l'idée d'espace ne nous est pas donnée solitaire, mais elle nous vient par cette proposition tout entière, *Il n'y a pas de corps sans espace*, laquelle proposition n'est que la forme d'un jugement. Que l'on ôte les propositions, qui ne seraient pas sans jugement : on n'aurait plus d'idée. Mais aussitôt que le langage nous a permis de traduire nos jugemens en propositions, nous pouvons considérer séparément les différens élémens de ces propositions, c'est-à-dire les idées, les notions que nous formons.

A parler rigoureusement, il n'y a dans la nature ni proposition, ni idée, si par-là nous entendons quelque chose de réel qui existe indépendamment du langage, et qui soit un intermédiaire entre les êtres et l'esprit; il n'y a de réel que les choses, plus l'esprit qui les juge par ses opérations. Viennent ensuite les langues, expressions de l'intelligence, qui créent en quelque sorte un nouveau monde spirituel et matériel à la fois, en donnant par les mots une sorte d'existence extérieure et indépendante aux résultats de l'opération de l'esprit. Ainsi, en exprimant les jugemens en propositions, ils ont l'apparence de réaliser ces propositions. Tout le monde dit avoir une idée de telle chose, en avoir une idée claire ou obscure, fidèle ou infidèle, et par-là personne ne veut dire qu'il ne connaît les choses qu'au moyen de certains intermédiaires appelés idées; on veut seulement marquer l'affection de l'esprit par rap-

quérir ne sont pas intuitives et spontanées : le plus grand nombre consistent en vérités contingentes, et ne peuvent être obtenues qu'à l'aide de l'observation et de l'expérience soumises aux lois du raisonnement.

Par le raisonnement, nous descendons du général au particulier, en employant le syllogisme ou une forme qui lui est analogue ; ou bien nous nous élevons du particulier au général, en nous servant de l'induction. Mais l'évidence ne peut être démonstrative qu'autant qu'elle résulte de l'évidence intuitive. En effet, sans une révélation primitive, sans le pouvoir de l'induction, enfin sans le sentiment des idées et celui de leurs rapports qui puissent nous apprendre ce que nous devons faire, et comment nous pouvons le faire, pour conserver notre existence et remplir le but auquel nous sommes destinés, la nature ne serait pour nous qu'une énigme inintelligible, et les données de l'observation que des notions stériles. Nous verrions des faits, nous pourrions les constater ; mais comme nous ne saurions pas qu'ils ont des causes et des résultats, nous ne chercherions ni de quels autres faits ils dépendent, ni comment ils en dérivent, ni quelles conséquences ils entraînent. Chaque fait demeurerait donc isolé à nos yeux, et par-là même la connaissance de ces faits deviendrait complètement insignifiante : car ce n'est pas le fait lui-même qu'il importe de savoir, mais sa loi, c'est-à-dire son origine et ses suites. A quoi nous servirait d'avoir appris que les alimens s'altèrent dans l'estomac, si nous ne pouvions savoir ni pourquoi, ni comment, ni à quelle fin ce phénomène a lieu? Cette information nous donnerait-elle la moindre intelligence de la fonction digestive? et la médecine pourrait-elle

en tirer le moindre renseignement pour remédier aux désordres de la digestion? Comment découvririons-nous les causes, le mode et le but de la production de ce phénomène, si notre raison ne nous apprenait pas que tout phénomène est produit d'une certaine manière, par de certaines causes, pour un certain but, et ne dirigeait pas l'observation vers la recherche de ces circonstances? Pour nos yeux, le monde des phénomènes n'est qu'une collection incessamment changeante de faits isolés; c'est un spectacle qui n'a point de sens : la raison lui en donne un en nous révélant dans chaque phénomène la conséquence et le principe d'un autre, et dans l'ensemble de tous ces phénomènes un enchaînement immense de causes et d'effets dont l'ordre universel est l'admirable résultat.

Cette conception, cette notion, que nous formons par intuition, est l'axiome fondamental de toutes les sciences de faits, le flambeau de leurs recherches, l'ame de leurs méthodes. L'idée d'un phénomène n'étant autre chose dans notre esprit que la conception des circonstances, tant qu'une fonction de la vie, par exemple, ne se manifeste par aucuns moyens accessoires, nous l'ignorons complètement. Mais aussitôt que l'une de ces circonstances nous apparaît en vertu du pouvoir de l'intuition que nous possédons, nous concevons ce qui nous échappe, il ne reste plus qu'à le déterminer. C'est pour le découvrir que le physiologiste fait des expériences, opérations impossibles ou inutiles s'il n'avait d'avance l'idée de ce qu'il cherche, et s'il ne possédait dans son esprit les signes auxquels il peut le reconnaître. Tout problème physiologique se ramène inévitablement à la formule suivante : une ou plusieurs circonstances constitutives d'une fonction étant données, déterminer les autres. C'est le hasard qui fournit la donnée du pro-

blème, et l'observation qui la résout; mais c'est la raison qui la conçoit et qui la pose : sans elle, il n'y aurait point de recherche, point de solution, parce qu'il n'y aurait rien à rechercher, rien à résoudre.

Nous ne pouvons connaître la bonté du raisonnement que lorsqu'on cherche à nous le faire comprendre. Nous jugeons qu'il est convenable lorsque l'état de la question est bien posé, c'est-à-dire lorsque les rapports que l'on cherche sont bien déterminés, et que l'on arrive à la solution par des jugemens déduits les uns des autres, de manière à former entre eux des propositions toutes identiques.

La forme du raisonnement peut varier, quoique, dans son essence, il soit toujours le même : il faut qu'il montre le rapport d'identité entre les jugemens. La langue du raisonnement consiste donc dans le passage méthodique d'une proposition à une proposition qui en dépende, en suivant l'ordre qui les enchaîne, la liaison qui les rapproche, l'identité qui les confond, et l'unité d'objet sur lequel elles reposent. En un mot, il suffit de considérer attentivement ce dont on parle, et de le représenter correctement et fidèlement. Aucune forme de raisonnement ne peut faire qu'on soit sûr de bien connaître le jugement que l'on examine, ni suppléer à cette connaissance, ni par conséquent être utile à rien qu'autant que les précautions nécessaires pour suivre la formule, obligent à observer le jugement plus ou moins bien. La théorie ingénieuse du syllogisme, formule imaginée par Aristote, au moyen de laquelle on affirme, de plusieurs jugemens réunis sous un nom collectif, une qualité reconnue d'abord dans chacun d'eux séparément, est donc inutile pour la bonté du raisonnement. Il est rare qu'un homme sensé ne saisisse pas, sans connaissance du syllo-

gisme, le vice d'un raisonnement, quand tous les mots ont pour lui un sens précis. Le syllogisme suppose précisément comme accompli ce point le plus difficile de tous, et le plus important : c'est donc en s'y renfermant; c'est en s'élevant, par une marche lente et prudente, des faits particuliers aux faits généraux, qu'on peut y arriver, et la forme du syllogisme est absolument inutile pour faciliter cet effet. Si l'on faisait un emploi vicieux du raisonnement, au lieu d'acquérir la vérité, on tomberait dans l'erreur.

L'erreur par suite d'un mauvais raisonnement peut résulter ou d'une méthode vicieuse de raisonner; ou de se laisser entraîner par le sentiment au lieu de la raison, et de former par ce moyen des opinions erronées; ou enfin d'accorder à l'autorité plus de croyance qu'elle n'en mérite.

C'est dans le pouvoir de raisonner que l'homme montre toute sa puissance. Celui qui en serait incapable, resterait dans une enfance perpétuelle : c'est l'homme inepte. Dans des combinaisons régulières d'idées, mais d'une première classe et en petit nombre, nous reconnaissons l'homme de bon sens. Dans des combinaisons multipliées, mais irrégulièrement formées ou incomplètes dans leurs élémens, nous reconnaissons l'homme extravagant. Dans un grand nombre d'idées dont il ne s'est formé que de petits amalgames ou des combinaisons de peu d'élémens, nous découvrons l'homme d'esprit. Enfin, dans de vastes combinaisons formées d'une multitude d'idées saines et groupées avec ordre, nous trouvons l'homme de génie.

Etudes de l'Homme, par Bonstetten. — *Fragmens philosophiques*, par V. Cousin. — *Cours de Philosophie*, par le même, année 1828. — Préface des *Esquisses de Philosophie* de Dugald-Stewart, par Th. Jouffroy. — *De l'Irritation et de la Folie*, par Broussais. — *Histoire de la Philosophie en France*, par Damiron.

SECTION II.

DE LA CONNAISSANCE QUI RÉSULTE DES OPÉRATIONS INTELLECTUELLES.

Ce que l'on entend par connaissance. Son germe est dans l'instinct.

326. L'objet du travail de l'intelligence est d'acquérir la connaissance des choses qui l'ont occupée.

La connaissance est la représentation de la réalité dans la conscience. Cette représentation résulte d'une modification de notre moi, qui a pour effet d'identifier à nous un objet qui n'est pas nous.

Nous ne pouvons rien apercevoir en nous par la conscience, que nous ne le regardions comme à nous, comme appartenant à notre être, ou comme étant notre être dans tel ou tel état. Tout ce que nous appelons des réalités est en nous. La réalité des choses n'est pour nous que la manière dont nous en sommes affectés; elle ne se manifeste que par l'idée que nous nous en formons; nous n'avons pas d'autre moyen de connaître. L'homme ne sort donc jamais de l'enceinte de son esprit, et ne peut voir que lui-même. L'ame est un miroir où l'univers vient se peindre. La pensée marche si bien avec le monde extérieur, que le développement de l'intelligence semble être le tableau du développement de l'univers. Il y a donc dans l'esprit des rapports préexistans entre la marche de l'intelligence et les phénomènes du monde extérieur. Nous avons une logique naturelle qui, développée dans le moi par l'entendement, combine par instinct des pensées qui nous rappellent le retour d'une planète, comme si notre ame était un cadran fait pour indiquer la marche des corps célestes. Ces rapports de l'esprit se font par des rapports innés entre les sens et le moi,

et entre les sens et l'univers. Ces rapports, tous spirituels, existent donc dans l'ame, tout aussi bien que les rapports de l'œil avec la lumière préexistent dans l'organe de la vision; et l'ame est faite pour connaître, comme l'œil est fait pour transmettre les couleurs. Sans une force centrale dirigée sur un même dessein et guidée par les mêmes lois, comment concevoir ce développement que nous admirons dans la marche progressive des sciences, et qui a fait exécuter tant de choses par des moyens inhérens à notre nature?

Le germe de la connaissance appartient à l'instinct. C'est lui qui, en faisant mouvoir la sensibilité, produit l'idée, commence la connaissance que l'entendement achève.

Les connaissances, en effet, que l'instinct nous procure, sont obscures, et se bornent aux premiers rapports des choses; il ne nous donne que des notions ou représentations des objets : l'intelligence, au contraire, voit les rapports les plus étendus, et les connaissances qu'elle nous transmet sont claires et distinctes; elle agrandit la sphère de l'homme, et lui découvre un vaste horizon que l'instinct ne pourrait apercevoir par ses propres forces. Cette différence entre l'instinct et l'intelligence relativement aux connaissances, provient de ce que l'homme est passif quand il est mu par l'instinct : il ne fait aucun effort pour connaître; quand, au contraire, il opère avec le secours de l'intelligence, il est actif, et se livre au travail nécessaire pour découvrir la vérité.

Dans la connaissance, il faut distinguer l'être qui connaît, la chose qui est connue, et la connaissance ou la représentation de la réalité qui contient le rapport entre les deux termes. C'est ce rapport qui indique une union des choses avec l'être qui les con-

naît, et cette union forme le caractère de la connaissance, qui est accueillie par la conscience.

Etudes de l'Homme, par Bonstetten. — *Cours du Droit naturel en* 1833 *et* 1834, par Th. Jouffroy. — *Traité de Physiologie*, par Burdach.

SECTION III.

DU DEGRÉ DE VÉRITÉ DES CONNAISSANCES.

327. Les opérations de notre intelligence ne peuvent nous faire connaître toutes les choses avec une égale certitude. La vérité a des degrés, et nos connaissances se forment sur cette échelle. Nous pouvons être, relativement à l'objet de ces connaissances, dans le vrai, dans le doute, dans l'erreur, dans le préjugé, dans l'ignorance.

ARTICLE PREMIER.

DU VRAI.

Formation de la vérité. Ses bornes. Ses degrés. Preuves de sa réalité. Des principes. De l'opinion. De la certitude. De la croyance.

328. Lorsque l'ame a saisi les rapports que les choses ont entre elles par l'opération de l'entendement, elle a la conscience de ce rapport. Cette conscience constitue la Vérité : elle se manifeste par un repos de l'ame, un acquiescement de la raison, où elle se complaît, et d'où elle ne cherche pas à sortir. Ainsi la puissance de découvrir la vérité, se manifeste par la conscience même du vrai.

La vérité que l'entendement nous fait connaître ne peut être que la vérité humaine, et nous ne pouvons pas dire qu'elle soit la vérité absolue, et qu'elle ne changerait pas si notre nature changeait. Mais ce n'est pas à l'homme à examiner cette question : il suffit qu'il atteigne ce qui fonde sa certitude d'après

son organisation, pour qu'il ne doive pas porter ses recherches au-delà. Cela n'entre pas dans sa puissance, et ne ferait que le jeter dans un scepticisme universel; aucune science ne serait certaine si ces principes pouvaient être révoqués en doute.

La raison obéit à la vérité, comme la pierre obéit à la gravitation; l'ame ne peut trouver faux ce que la puissance de vérité qui plane sur elle et sur l'univers lui fait trouver vrai.

La connaissance du rapport des choses, qui constitue la vérité, ne pouvant s'acquérir que par l'harmonie entre l'objet extérieur, la sensibilité et l'intelligence, toutes les fois qu'il n'y a pas cette harmonie, nous ne pouvons plus rien connaître, nous ne pouvons pas aller au-delà. La vérité est donc limitée pour nous par notre organisation; elle n'est pas infinie. Plus elle s'éloigne de notre manière de sentir, plus elle s'obscurcit, plus elle devient vague et incertaine, et finit par être inaccessible. C'est par cette raison que nous ne connaissons pas l'essence des choses, la cause de la formation de l'univers, les principes des lois qui le régissent, etc.; nous ne pouvons savoir dans tous ces objets, que ce qui est en rapport avec notre sensibilité spirituelle.

Mais, par un mécanisme admirable, si nous ne pouvons pas tout connaître, il ne nous est pas nécessaire de tout savoir. Ce qu'il importe le plus d'apprendre, est ce que nous connaissons le mieux: la vérité ne s'éloigne qu'avec le besoin de savoir, et ne finit par disparaître que quand le besoin cesse entièrement de se faire sentir.

Les circonstances de la vie commune nous conduisent à distinguer différens genres de vérités que nous désignons sous le nom d'évidence : telles sont l'évidence des sens, l'évidence de la mémoire, l'é-

vidence de la conscience, l'évidence des axiomes, etc. Tous les hommes de bon sens conviennent que ces différens genres peuvent offrir de justes motifs de croire; et les circonstances qui les fortifient ou les affaiblissent, sont généralement connues.

Le caractère commun que présentent ces différens genres d'évidence, est de nous déterminer à croire; mais les uns nous donnent cette croyance ferme qu'on appelle certitude; les autres ne nous présentent qu'une persuasion moins achevée, et qui varie selon les circonstances : on la nomme probabilité. On appelle vérités intuitives les premières, et vérités déductives les secondes.

Les vérités intuitives sont elles-mêmes leur propre démonstration. L'homme n'a pas plus le pouvoir de les créer, qu'il n'a celui de se donner l'être, de faire circuler son sang. S'il se trompe, ce n'est que dans les alliances qu'il peut en faire.

Les vérités déductives s'appuient sur le raisonnement, qui n'est qu'une déduction d'évidence. La connaissance, pour être imparfaite, n'est pas incertaine; et si elle admet des degrés, elle n'admet pas la contradiction. Quoique nos facultés bornées ne voient pas tout ce qui est dans les choses, ce qu'elles aperçoivent, y est en effet tel qu'elles l'aperçoivent.

Les raisonnemens qui servent à établir les vérités d'évidence déductive, sont appelés preuves. On en distingue de deux sortes : les preuves logiques, et les preuves morales.

Les preuves logiques se tirent de la nature du fait, du rapport de deux idées qui font la base du raisonnement; elles sont toutes dans l'intelligence, et satisfont toujours la raison.

Les preuves morales sont toutes au-dehors du fait à prouver, et s'adressent au sentiment. Elles en-

traînent l'assentiment par le besoin qu'ont tous les hommes de mettre leurs sentimens en harmonie avec ceux de leurs semblables, sans qu'ils aient à réfléchir. Ces preuves n'ont de réalité pour nous que dans ce qu'elles empruntent à la certitude logique.

Il est de la plus grande importance pour la connaissance de la vérité, d'employer le genre de preuves au genre de connaissances auquel il est propre. Qu'on doive aimer sa mère; qu'il existe en Italie une ville qu'on appelle Rome; que dans le cercle la circonférence soit le triple du diamètre: ce sont là trois choses également certaines pour nous; mais les moyens de nous en assurer sont différens. On ne prouve pas le devoir de la piété filiale par le calcul, ni l'existence de Rome par le sentiment, ni le rapport du diamètre à la circonférence par le témoignage humain.

Les preuves produisent un principe ou une opinion.

On appelle principe la généralisation des faits bien observés; il pose sur les preuves logiques.

L'opinion est l'association des idées mise en harmonie avec les sentimens; elle est par conséquent l'œuvre de la sensibilité dirigée par l'imagination: telles sont les croyances religieuses.

L'opinion s'étend ou se resserre selon l'intensité du sentiment qui a produit l'association des idées dont elle se compose; tandis que le principe ne dépasse jamais les faits dont il détermine la généralisation.

Nos idées morales et politiques, toujours placées plus ou moins sous l'empire de l'imagination, tiennent pour ainsi dire le milieu entre l'opinion et le principe.

D'après ces différentes bases qui servent d'appui

à la vérité, on voit que la certitude est le jugement de la réalité renfermé dans la connaissance pleine et entière d'une vérité, et dans nos moyens de connaître. Elle est constituée par un acte absolu de nos facultés; elle est une. La croyance, étant un sentiment, peut obéir à tout ce qui n'implique pas de réalité, aux impressions de l'imagination, aux mouvemens de la sensibilité, aux séductions du cœur, à l'empire de l'autorité, à tous les états et à toutes les ondulations de notre disposition interne. Dans tous ces cas, nous sommes persistans dans notre croyance, qui nous devient propre et comme inhérente à notre personne. Cet effet résulte de ce que l'esprit tient au sentiment d'un rapport apparent ou variable qu'il a saisi. Tout mouvement opposé à ce rapport, choque en raison de l'évidence du rapport et de l'absence du doute, quand même l'imagination ne se mêlerait pas à la croyance, ce qui est rare, même dans le cas d'une croyance purement intellectuelle : car l'imagination agirait toujours par l'amour-propre. Il suffit, pour croire à tort ou à raison, que les idées qui composent notre croyance soient en paix et en harmonie avec toutes nos idées habituelles. C'était assez pour empêcher un roi des Indes de croire qu'il y eût de la glace en Europe, que ce phénomène contredît toutes ses idées sur la nature de l'eau.

Il y a accord ou désaccord entre nos idées, et chacun sent qu'on a des dispositions à croire ou à ne pas croire telle chose sans en connaître la raison. Cette disposition n'est que l'habitude d'une certaine harmonie établie dans l'ensemble de nos idées. C'est par l'effet de cette habitude, que l'enfant à qui l'on fait croire des choses absurdes, est par-là même disposé à croire à d'autres absurdités lorsqu'il est parvenu à l'âge de raison.

La croyance est toujours exprimée par une proposition affirmative ou négative ; et cette double forme est consacrée dans toutes les langues.

Etudes de l'Homme, par Bonstetten. — *Des Signes et de l'Art de penser*, par Degérando. — *Encyclopédie moderne*, mot Certitude. — Préface du 3e volume des *Elémens de Physiologie* de Ducald-Stewart. — *Œuvres complètes* de Th. Reid.

ARTICLE II.

DU DOUTE.

Définition. Doute philosophique.

329. Lorsque nous recherchons la vérité, elle ne résulte pas toujours de nos efforts : les preuves qui semblaient devoir l'établir, se détruisent par des preuves contraires, et nous tombons dans le doute.

Le Doute est donc la situation où se trouve l'esprit lorsque le fait dont nous recherchons la vérité est environné de nuages résultant de deux preuves contraires, dont l'une établit la réalité du fait, et l'autre la détruit. Le doute provient toujours ou de la faiblesse de notre esprit, ou de l'insuffisance de nos efforts pour découvrir la vérité.

Quelquefois, sans égard pour notre croyance ancienne, nous soumettons l'objet que nous avons regardé jusque là comme vrai à un nouvel examen des opérations intellectuelles, pour nous assurer si notre croyance est bien fondée : cette suspension systématique s'appelle Doute Philosophique.

ARTICLE III.

DE L'ERREUR.

En quoi elle consiste. Ses dangers.

330. L'Erreur consiste à voir les choses autrement qu'elles ne sont. Elle est infiniment plus dangereuse

que l'ignorance : celui qui sait qu'il ignore, peut chercher à s'instruire, et parvenir à connaître la vérité; mais celui qui regarde comme vrai ce qui est faux, arrête ses recherches, et ne fait pas d'efforts pour apprendre, il croit n'avoir plus rien à acquérir. Et comme toutes les vérités se déduisent les unes des autres, les erreurs s'enchaînent également; une première erreur conduit à une erreur nouvelle, et tend toujours à écarter de la route de la vérité celui qui s'est trompé une première fois.

ARTICLE IV.

DES PRÉJUGÉS.

Comment ils se forment. Leurs causes. Sources de leur ténacité.

331. Le plus grand nombre des hommes, au lieu de rechercher la vérité, et de s'assurer qu'ils la possèdent, donnent une croyance entière à certains rapports d'idées, sans s'être assuré, par les voies de l'intelligence, que ces rapports sont réels. Croire vrai ce qu'on ne connaît pas, ce qu'on n'a pas cherché à connaître, est un Préjugé. Sans doute il ne résulte pas de ce défaut de travail que ce jugement soit contraire à la vérité, mais seulement que le travail nécessaire pour la découvrir n'a pas été fait. Il suit de cette négligence que nous pouvons adopter indistinctement l'erreur comme la vérité, sans avoir les moyens de les distinguer.

Tous les préjugés naissent, 1° de notre ignorance, de notre curiosité, et de notre paresse à nous instruire; 2° de l'imitation, 3° de l'habitude, 4° de l'imagination.

1° L'avidité d'apprendre est ralentie par la faiblesse de nos forces, qui nous jette dans la défiance des moyens que nous avons à employer, ou dans

la paresse d'esprit, qui nous empêche de faire les recherches nécessaires pour y parvenir : alors la crédulité vient à notre secours; nous nous en rapportons aux récits des autres sur la vérité de ce qu'il nous importe de savoir, plutôt que d'employer les moyens que la nature nous a donnés pour la découvrir nous-mêmes. C'est ainsi qu'un enfant, entouré d'objets qui lui sont étrangers, est avide de les connaître; il fait de vains efforts pour y parvenir, toujours il se trompe, et cette erreur lui est pénible : il s'approche du feu, par exemple; sa mère, attentive à sa conservation, l'avertit de s'en tenir éloigné; il désobéit, et se brûle; il conclut de là que sa mère avait raison, et qu'il eût mieux fait de l'en croire. Ainsi, la crédulité se forme par degrés : tout est écouté, reçu de confiance par la plupart des hommes; et s'il en résulte quelque bien, la crédulité sans examen devient la source des erreurs, des préjugés, et de l'éternelle enfance du genre humain.

2° L'imitation produit le même effet que la crédulité passive. Celui qui n'a qu'un esprit borné, ne cherche pas à réfléchir; il se modèle sur les autres; le récit de leurs pensées et de leurs croyances forme ses croyances et ses pensées : il n'y a que l'homme éclairé et réfléchi qui soit lui-même, et qui ne se métamorphose pas en autrui.

3° L'habitude que nous avons contractée de sentir, de voir et de penser d'une certaine manière, nous empêche de chercher à nous rendre compte du fondement et de la vérité de ces opinions, et de la convenance de nos sentimens. Il y a des préjugés d'habitude qui tiennent à l'organisation, comme les illusions des sens : tel est le préjugé qui nous fait rapporter aux objets extérieurs les impressions qui nous

modifient, et dont ils ne sont que les occasions. Il en est d'autres qui tiennent au gouvernement qui nous régit, aux institutions politiques et civiles qui y sont établies. Toutes les religions positives n'ont pas d'autre fondement. On voit des préjugés qui se rapportent aux sociétés particulières, et qui sont communs aux membres qui les composent. Chaque siècle, chaque régime, chaque lieu, chaque institution, modifient l'existence des hommes, et font naître des préjugés généraux plus ou moins étendus. Il y en a pour les différens âges, pour les différens sexes. Chaque caste a les siens : le riche, le pauvre, le faible et le puissant, le savant et l'ignorant, les différentes professions, ont tous des préjugés qui sont propres à leur état. Enfin, il y a des préjugés personnels, qui tiennent à l'organisation, à la manière de sentir, à l'état de santé et de maladie, etc.

4° Mais la classe la plus nombreuse de nos préjugés vient de l'imagination : il suffit de sentir fortement, pour que le sentiment domine la raison, et ramène tous nos jugemens sous les lois de l'imagination qui nous maîtrise. Elle exerce une influence plus ou moins grande dans toutes les causes de nos préjugés, et seule elle peut les faire naître : c'est ainsi qu'il suffit que nous haïssions une personne, pour croire sans preuve tout le mal qu'on nous en dira.

Plus l'intelligence sera étrangère aux opinions, c'est-à-dire moins on la fera intervenir dans la recherche de la vérité de ces opinions, plus la croyance à ces opinions sera forte, comme nous l'avons remarqué ailleurs : d'où il suit que les hommes pauvres de pensées, toujours concentrés dans un petit nombre d'idées, tiendront plus à leurs opinions que

ceux qui auront une intelligence très-étendue. La foi née de l'imagination, est inverse de celle de l'intelligence. Heurter les idées attachées au sentiment, c'est blesser le sentiment qui les a fait naître. L'homme est plus attaché aux sentimens qu'il éprouve, qu'aux rapports des idées qui sont hors de lui. On raisonne moins sur les idées absurdes, c'est-à-dire sur celles qui ne sont pas le résultat de l'intelligence, qui ne présentent entre elles aucun rapport, et que l'imagination seule fait naître, que sur les idées qui présentent quelques rapports naturels à l'intelligence. Il résulte de là que plus les choses que l'on voit sont bizarres et hors de la route des idées habituelles, et plus elles ont de piquant pour l'imagination. Un miracle qu'on soumettrait à l'examen de la raison, serait peu à peu détruit par la réflexion, et cesserait de produire le sentiment de surprise qui fait qu'on se plaît à y croire. Quand le nègre croit que son amulette le préservera du lion, il n'est pas tenté de chercher à s'assurer du pouvoir réel de cette amulette sur le lion : sa croyance est telle, qu'il se laisse dévorer; et c'est précisément parce qu'il n'y a aucun rapport entre un morceau de bois, de papier, d'os, etc., et un lion, que l'idée de mettre en doute cette puissance ne lui viendra pas. Si, au lieu d'amulette, il avait porté une épée, il eût été tenté de réfléchir à la faiblesse de son arme, tandis qu'il ne cherche pas à raisonner sur la puissance de son amulette, parce qu'elle n'a aucun rapport avec la force du lion. La foi du nègre provient de ce que l'amulette est chez lui associée au sentiment de confiance dont le besoin augmente avec la peur qu'il éprouve. Rien de plus superstitieux que les joueurs, qui attachent l'idée de bonheur ou de malheur à l'objet le plus indifférent qui vient frapper les ames émues

par les hasards du jeu. Pour guérir les préjugés d'imagination, il faut détacher le sentiment de l'idée : lorsque le sentiment n'est plus, la croyance se dissout. Que l'on détruise la peur, et la croyance au remède cessera. Que l'on ôte au nègre son amulette, on le verra trembler de peur; il défendra cette amulette comme il se défendrait du lion : mais sa peur a-t-elle cessé, se verra-t-il hors de l'atteinte de l'animal qu'il redoute, il cessera de se fâcher contre le doute qu'on porte aux amulettes, et si son amour-propre ou quelque autre sentiment ne s'en mêle pas, il deviendra accessible à la raison. Il suffit donc, pour augmenter la foi, d'augmenter la peur. De là tant de charlatans qui vivent des frayeurs qu'ils savent inspirer à leur profit, en inspirant de l'horreur pour toutes les idées contraires à la foi qu'ils veulent maintenir ou établir; ils éternisent les croyances absurdes, en écartant la possibilité du doute, et font naître l'intolérance et le fanatisme sur la faiblesse humaine. Les fanatiques de toute espèce ont en effet la raison en horreur, et leur mépris pour elle va jusqu'à insulter au plus beau don de la Divinité.

Etudes de l'Homme, par Bonstetten. — *Des Signes et de l'Art de penser*, par Degérando.

ARTICLE V.

DE L'IGNORANCE.

En quoi elle consiste. Ses dangers. Inconvénient de vouloir connaître ce qu'on ne peut savoir.

332. L'Ignorance est le défaut de connaissances nécessaires pour acquérir la vérité.

On peut n'avoir pas ces connaissances parce qu'on n'a pas fait le travail nécessaire pour les obtenir : dans ce cas, l'ignorance cessera avec sa cause.

Mais on peut être dans l'impossibilité de les acquérir, parce qu'elles dépassent les bornes de nos facultés : alors l'ignorance est invincible.

La connaissance, seul fanal qui dirige l'intelligence, est pour l'homme d'une nécessité absolue. C'est, en effet, par la vérité que nous distinguons la réalité de l'apparence; l'utile, du nuisible; le bien-être solide et durable, du plaisir fugitif et passager : sans elle nous marcherions au hasard, nous demeurerions dans une enfance perpétuelle, nous serions à chaque pas les jouets de l'inexpérience et les victimes de l'erreur.

Que doit-on penser, d'après ces principes, de l'opinion de ceux qui prétendent qu'il convient de retenir les peuples dans l'ignorance, qu'il faut cacher la vérité au commun des hommes? Comment le vrai deviendrait-il propre à nous tromper? et quelle étrange nature serait la nôtre, si la vérité pouvait nous égarer?

Cependant les bienfaits qui résultent de la vérité n'appartiennent qu'à un système de conduite qui reposerait en entier sur elle. Si les vérités étaient isolées, et entremêlées de nombreuses erreurs, elles ne seraient plus alors que des éclairs qui ne serviraient qu'à nous égarer davantage. Il faut que les lumières soient complètes, pour que leurs rayons brisés ne présentent point de fausses lueurs. Mais lorsque la vérité est aperçue dans tous ses rapports, loin d'avoir des dangers, elle devient le plus puissant soutien de la vertu; elle est l'égide la plus assurée de l'ordre social; elle est le guide le plus fidèle du bonheur.

Si l'ignorance des choses que nous avons besoin de connaître est un mal, c'en est un également de vouloir acquérir des connaissances qui nous sont

inaccessibles. L'esprit doit explorer tout ce qui est de son domaine; mais il ne doit pas quitter son terrain pour s'élancer au-delà des bornes qui lui sont prescrites. Cet excès de curiosité désordonné consume le génie dans des chimères, qui trop souvent ont donné lieu à tous les débordemens des passions mal-faisantes, au lieu de le porter sur tant de vérités réelles qu'il pourrait découvrir, et qui seraient utiles à l'humanité.

De la Logique, par DESTUTT-TRACY. — *De l'Etude de l'Homme*, par BONSTETTEN.

SECTION V.

DES FAITS QUE L'ON PEUT CONNAITRE.

333. Toutes les connaissances que nous pouvons acquérir se rapportent aux faits extérieurs, aux faits intérieurs, et aux faits d'invention industrielle.

ARTICLE PREMIER.

CONNAISSANCE DES FAITS EXTÉRIEURS.

334. Les faits extérieurs sont de nature à tomber sous nos sens, ou ne peuvent pas les atteindre.

§ 1.

Connaissance des Faits qui tombent sous les sens.

335. Les faits qui peuvent tomber sous les sens, ou sont en leur présence, ou en sont éloignés.

N° 1.

Connaissances des Faits qui sont en présence des sens.

Les perceptions nous procurent ces connaissances. Connaissances des qualités premières et secondes des corps. Concours des sens et des facultés spirituelles pour connaître le monde extérieur. Ce qu'il y a de certain dans les connaissances, et ce qui peut être erroné. Moyen de démêler l'erreur de la vérité. La connaissance vient de la manière de sentir de l'ame, et non du monde extérieur.

336. C'est par l'attention active portée sur les perceptions, que l'intelligence acquiert la vérité des objets matériels qui frappent les sens. Ainsi, sa seule fonction dans ces cas est d'éclaircir et de développer ce que la perception involontaire nous avait seulement fait apercevoir. L'instinct ne nous donnait que l'intuition, la notion; c'est à l'intelligence à nous transmettre la connaissance : elle nous confirme que l'instinct ne nous avait pas induits en erreur, et que nous pouvons nous conduire en conséquence de ses décisions.

Par les perceptions volontaires, nous connaissons les phénomènes qui résultent des qualités sensibles des choses; mais ces connaissances varient suivant que les qualités des corps sont premières ou secondaires. Les premières nous sont parfaitement connues par le moyen des perceptions volontaires. Mais tout ce que nous pouvons apprendre, par la même voie des qualités secondaires, est seulement qu'elles existent. Ainsi, nous connaissons directement l'étendue, la solidité, et toutes leurs modifications diverses, nous en avons la notion la plus claire et la plus distincte; mais nous ne connaissons pas les qualités qui rendent les corps propres à exciter en nous les sensations des sons, des odeurs, des saveurs, du chaud, du froid, etc.; aucun de nos sens ne nous les mani-

feste, et cependant nous ne doutons pas plus de l'existence de ces qualités dont nous ignorons la nature, que nous ne doutons de l'existence de l'étendue et de la solidité, dont la nature nous est parfaitement connue.

La connaissance des qualités premières précède la connaissance des qualités secondaires, et elle est indispensable pour acquérir cette dernière; mais elle est bien loin de suffire. Le toucher, et la vue aidée des leçons du toucher, nous mettent seulement en état de remarquer que certains corps sont présens quand certaines sensations ont lieu : c'est là tout le ministère qu'ils remplissent et qu'ils peuvent remplir; pour faire un pas de plus, il faut que nous remarquions que les sensations croissent et décroissent selon que les corps s'approchent ou s'éloignent, et qu'elles s'évanouissent tout-à-fait à une distance déterminée. Mais cela ne suffit pas encore pour constituer la connaissance. Nos sens nous instruisent de ce qui se passe actuellement; la mémoire, de ce qui s'est passé : il n'y a là qu'une succession, une suite d'évènemens; il faut les lier, les rapprocher les uns des autres. Or les sens ni la mémoire ne lient rien; ils ne présentent à l'esprit que des choses isolées : il faut donc que l'esprit trouve en lui-même, pour les unir, un principe non pas antérieur, mais supérieur aux sens et à l'expérience; ce principe est la causalité. Lorsque deux évènemens se succèdent constamment, nous concevons le premier comme doué d'une certaine force, d'une certaine énergie qui produit le second. Ce jugement dérive d'une loi fondamentale de notre nature, qui nous persuade que tout ce qui commence à exister, est nécessairement produit par une cause : c'est un sentiment primitif que la conscience nous manifeste;

pourvu de ce principe, l'esprit aperçoit l'univers sous un nouvel aspect, et dans ce qu'il voit, il conçoit avec certitude ce qu'il ne voit pas; alors seulement il apprend à lire dans le grand livre de la nature, il y découvre sa condition présente et sa dépendance de tout ce qui l'entoure. Chacune de ses sensations est un effet qui ne commencerait pas à exister s'il n'était pas produit par une cause : la loi universelle de la causalité le lui apprend. Cette cause n'est point en lui-même, il en est assuré par la conscience : il est donc forcé de la placer, ou plutôt de la reconnaître dans les objets qui frappent ses organes; c'est-à-dire qu'il est forcé de concevoir dans les corps des puissances invisibles auxquelles il est soumis, et qui exercent sur lui l'empire du plaisir ou de la douleur. Ainsi, par exemple, quand d'un côté nous éprouvons la sensation d'une certaine odeur, et que de l'autre la vue et le toucher, aidés de la mémoire, nous attestent que cette sensation succède constamment à la présence de la rose, nous plaçons immédiatement la cause de cette sensation dans cette fleur; et c'est cette cause invisible, pure conception de notre esprit, localisée et matérialisée dans la rose, que nous appelons qualité secondaire, et que nous attachons à certaines combinaisons ou à certains états des qualités premières. Le même principe qui nous l'a fait concevoir, emporte la conviction de son existence : nous croyons qu'il y a dans la rose une qualité ou une puissance qui la rend capable de produire la sensation que nous éprouvons en sa présence. C'est donc la causalité qui rend pour nous les corps odorans, savoureux, sonores, chauds ou froids; ils possèdent les propriétés qui nous donnent ces sensations : telle est la nature fondamentale du rapport de causalité, que l'effet démontre la réalité de la cause. Mais ces

propriétés que notre esprit conçoit irrésistiblement dans les corps, nous restent cependant inconnues: nous ne savons rien d'elles, si ce n'est qu'elles existent, et qu'elles ne ressemblent point aux sensations qu'elles produisent; nous les concluons, nous ne les percevons pas; elles ne sont pas des notions, mais des croyances; il n'y a rien dans la nature que nous affirmions avec plus de certitude; mais il n'y a rien que nous ignorions plus profondément et qui soit plus inaccessible à l'investigation de nos facultés.

Les qualités premières ne supposent rien d'antérieur que le sens du toucher et la faculté de connaître. Les qualités secondaires supposent les corps, et par conséquent les qualités premières. L'étendue est là quand on y dépose des corps : ce n'est donc pas la causalisation qui la donne; si elle ne la trouvait pas, elle ne pourrait pas se résoudre en attribut de la substance étendue, elle resterait immatérielle.

L'étendue, l'impénétrabilité, la substance, la durée, la cause, voilà les objets des notions de la perception. Les notions d'étendue et d'impénétrabilité sont les seules qui dérivent de l'exercice des sens; les autres, c'est-à-dire la substance ou l'être, la durée, la causalité, ne sont aperçues que par la conscience et la mémoire. Cependant les sens nous les font concevoir hors de nous avec autant de certitude que l'étendue et la solidité qui sont leurs objets propres, et ils nous les font concevoir nécessairement : car il est impossible à l'entendement d'admettre la solidité s'il n'y a des choses solides, de ne contempler la chose solide que dans le temps, et de discerner le rapport de cette chose avec nos sensations sans y supposer une force qui les excite. Quel est ce pacte entre nos facultés, qui met en commun leur énergie, leur autorité, leurs découvertes? Comment les sens usur-

pent-ils les idées acquises par la conscience et la mémoire? Comment, enfin, saisissons-nous en touchant ce qui ne peut jamais être touché? On l'ignore. Nous nous bornons à constater le fait; et jusqu'à ce qu'il ait été expliqué, nous l'appellerons une loi de la nature humaine. Les lois de la nature physique ne sont elles-mêmes que des faits qui ont résisté, comme celui-ci, à l'analyse.

De la manière dont nous sommes assurés de la connaissance du monde extérieur, il résulte que dans le berceau de la connaissance, sont mêlées ensemble l'action des sens et de la mémoire et celle de l'intelligence. Les sens et la conscience nous font connaître les phénomènes extérieurs et intérieurs, le contingent; l'intelligence nous donne les vérités universelles et nécessaires mêlées aux vérités accidentelles et contingentes qui résultent directement de la perception des phénomènes extérieurs et intérieurs; et ces vérités universelles et nécessaires constituent les principes universels et nécessaires, ou les axiomes. Ainsi, de la perception que nous éprouvons, nous pouvons conclure qu'il est impossible que ce fait soit sans cause, etc.

De quelque manière que nous éprouvions une sensation ou une perception, quand ce serait sans cause connue, sans cause apparente, ou même dans une circonstance où un autre ne l'aurait pas, ou en aurait une différente, il n'en est pas moins vrai que nous éprouvons cette sensation, cette perception, qu'elle est très-réelle en nous ou pour nous, et qu'elle est telle que nous l'éprouvons. Nous sommes sûrs de sentir et de percevoir ce que nous sentons, ce que nous percevons : ainsi, nous pouvons affirmer, sans crainte d'erreur, qu'une tour carrée, placée dans l'éloignement, nous paraît ronde;

les observons avec trop peu d'attention, il nous arrive de porter de faux jugemens sur les objets des sens, particulièrement sur ceux de l'ouïe et de la vue, et ces faux jugemens sont presque toujours, quoique très-improprement, considérés comme des illusions de nos sens. Le son affecte différemment l'oreille, selon que le corps sonore est proche ou éloigné, devant ou derrière nous, à notre droite ou à notre gauche. Nous apprenons, par ces nuances dans la sensation, à estimer la position du corps sonore, et presque toujours nos conjectures sont justes. Nous sommes abusés quelquefois par les échos naturels ou artificiels, ou par des instrumens acoustiques qui reçoivent le son et altèrent sa direction, ou qui le transportent, sans l'affaiblir, à des distances plus considérables; mais s'il est des cas où l'oreille ne peut discerner des sons produits par des causes différentes, il s'ensuit seulement que l'ouïe est un sens imparfait, et non pas qu'elle est un sens trompeur. L'oreille peut être dans l'impuissance de nous fournir les moyens de tirer une conséquence juste; mais il n'y a que notre ignorance des lois du son qui nous en fasse tirer de fausses.

Les déceptions de la vue, qu'il faut attribuer à l'ignorance des lois de l'optique, sont en plus grand nombre et plus remarquables. Les rayons lumineux viennent en ligne droite de l'objet à l'œil, lorsqu'ils ne rencontrent point d'obstacles, et la nature nous apprend à voir l'objet visible dans la direction selon laquelle ces rayons frappent l'organe; mais ils peuvent être réfléchis, réfractés dans leur passage de l'objet à l'œil, ce qui change leur direction, et avec elle la position, la figure et la grandeur apparentes de l'objet: ainsi, derrière la glace qui réfléchit ses traits, l'enfant croit voir un autre enfant qui imite

tous ses gestes; mais il a bientôt connu son erreur, et compris que cet autre enfant n'est que sa propre image. Quoique moins familières, toutes les déceptions du télescope, de la chambre obscure, de la lanterne magique, sont du même genre : elles peuvent tromper le spectateur ignorant, mais non pas celui qui est initié à la science de la vision.

Les seules erreurs dont les sens soient susceptibles, sont celles qui proviennent de quelques dérangemens dans les organes extérieurs de la perception, dans les nerfs ou le cerveau. Il faut voir dans ces déceptions accidentelles une conséquence de notre manière d'être. Il n'est aucune de nos facultés psychologiques dont les fonctions ne puissent être dérangées, suspendues, détruites par diverses causes, comme nous le verrons ailleurs; mais on ne peut en conclure que les sens puissent, dans l'état naturel, nous induire en erreur : ils ne sont pas plus trompeurs que la raison, la mémoire, et les autres facultés intellectuelles que la nature nous a données. Toutes nos facultés sont limitées et imparfaites; nous commettons des méprises, nous portons de faux jugemens à l'occasion de toutes, mais pas plus à l'occasion des sens qu'à l'occasion des déductions du raisonnement. Ce n'est pas la raison qui peut corriger les erreurs commises à l'occasion des sens, mais seulement une plus scrupuleuse attention au vrai témoignage des sens eux-mêmes.

De la manière dont nous acquérons la connaissance des objets extérieurs, il résulte que cette connaissance ne vient point du dehors, mais de nous-mêmes. Les perceptions ne fournissent pour ainsi dire que la matière brute, qui doit être travaillée par l'imagination et les idées primitives pour entrer dans l'esprit sous une forme intelligible; et c'est par ce

moyen que l'esprit, dans son activité, produit la connaissance des faits qui tombent sous les sens.

Etudes de l'Homme, par Bonstetten. — Préface de l'*Esquisse de la Philosophie* de Dugald-Stewart, par Th. Jouffroy. — *Dictionnaire des Sciences médicales*, mot Perceptа. — *Œuvres complètes de* Th. Reid. — *Leçons de Philosophie* de V. Cousin, année 1829.

No 2.

Connaissances des Faits extérieurs qui sont éloignés des sens.

Insuffisance des sens pour les acquérir. Moyens d'y suppléer.

337. Le simple rapport de nos sens entre eux est bien insuffisant pour satisfaire à tous nos besoins intellectuels : nous sommes donc forcés, pour y parvenir, à donner à nos jugemens une latitude plus grande que celle des inductions immédiates que nous recevons des perceptions. Lorsqu'un corps se trouve, par exemple, à une certaine distance de nous, et que nous ne pouvons pas parvenir à lui pour le toucher, si nous voulons cependant apprécier ses dimensions et ses formes, il faut bien, par les seules perceptions de la vue, avoir des inductions qui puissent suppléer à ce que nous ne pouvons pas acquérir par le toucher. Lorsqu'il ne nous est permis de faire certaines opérations qu'une seule fois, et dans des circonstances déterminées, si nous voulons en tirer quelque utilité, il faut bien que nous généralisions les résultats qu'elles nous fournissent. Dans ces diverses hypothèses, si nous ne trouvons dans les rapports immédiats de nos sens aucune instruction conforme à nos besoins, il reste du moins à la raison la probabilité, qui peut suppléer plus ou moins efficacement à l'évidence, et nous conduire à peu près à notre but: par exemple, il existe une véritable liaison entre certaines impressions de la vue et certaines modifica-

tions du toucher; comme elles ont au-dehors un commun principe, elles doivent aussi se rencontrer constamment en nous-mêmes. On peut en dire autant des perceptions de l'odorat et de celles du goût : souvent une odeur agréable nous promet une saveur du même genre. L'expérience nous découvre la loi que suivent ces liaisons, et donne aux idées que nous nous en formons un fondement plus ou moins légitime. De même, lorsqu'une observation a été faite avec tout le soin possible, on est fondé à espérer que dans un autre temps et dans un autre lieu, elle se répètera à peu près avec les mêmes caractères. Ici la probabilité prend pour nous la place de l'évidence, et nous nous serons comportés du moins avec toute la sagesse requise, si nous avons bien su nous persuader que nous ne possédons qu'une simple probabilité, et reconnaître au moins par approximation le degré de force dont cette probabilité jouit.

Nous pouvons considérer la probabilité de l'existence des faits éloignés, suivant qu'ils se rapportent au présent, au passé, et au futur.

Des Signes et de l'Art de penser, par Degérando.

I.

Connaissances des Faits présens, mais qui, par leur éloignement, ne peuvent frapper les sens.

Moyens d'en acquérir la connaissance. L'homme peut, par la seule force de son génie, faire cette découverte.

338. Nous pouvons découvrir la vérité des faits présens, mais éloignés des sens, 1° par induction et expérience; 2° par hypothèse; 3° par calcul de probabilité.

339. I. C'est un fait incontestable, et reconnu de

tout le monde, que toutes les fois que nous avons vu deux choses se suivre constamment dans l'ordre naturel, l'apparition de l'une nous inspire immédiatement la conception et la croyance de l'autre. La première devient un signe naturel de la seconde, et la connaissance de leur concomitance dans le passé, soit que nous l'ayons acquise par l'expérience ou par d'autres moyens, suffit pour nous persuader que cette concomitance se reproduira invariablement dans l'avenir. Nous croyons si naturellement que ce qui s'est toujours fait se fera toujours, que nous regardons cette vérité comme un premier principe évident de lui-même. Si, par exemple, un certain degré de froid suffit aujourd'hui pour geler l'eau, et que nous sachions qu'il en a toujours été ainsi dans le passé, nous ne doutons pas que la même température ne produise encore le même effet demain, la semaine prochaine, etc. Cette évidence ne provient pas de la comparaison des idées : car, en comparant l'idée du froid avec celle de l'eau durcie et transformée en un corps solide et transparent, nous n'apercevons entre elles aucune connexion ; personne ne peut montrer que l'un de ces phénomènes soit l'effet nécessaire de l'autre, ni entrevoir un motif à la concomitance invariable qui les unit. Ce n'est pas plus l'expérience : car elle n'atteint pas l'avenir. Nous pouvons penser que cela aura lieu parce que Dieu maintiendra les mêmes lois ; mais si cette considération peut confirmer cette conviction, elle ne suffit pas pour expliquer son origine. Un pareil raisonnement suppose l'exercice de la raison, et ni les enfans, ni les idiots, n'en ont besoin pour croire fermement que le feu les brûlera s'ils en approchent de trop près : cette conviction est donc le résultat d'un instinct primitif qui nous persuade que la marche

de la nature est invariable, et que les liaisons que nous avons observées dans le passé, se reproduiront constamment dans l'avenir. C'est en vertu de ce principe que nous avons observé la concomitance de ces deux choses : l'apparition de l'une nous fait croire à l'existence ou à la production prochaine de l'autre.

Excepté nos perceptions primitives, tout ce que nous savons de la nature nous est enseigné par l'expérience; et cette connaissance n'est autre chose que l'interprétation des signes naturels. En vertu de la stabilité des lois de la nature, le signe s'unit à la chose signifiée; et, en vertu de l'induction, nous avons foi à la continuité de ces connexions que l'expérience nous révèle. C'est ainsi que l'apparition des signes nous suggère immédiatement la croyance de la chose signifiée.

Il en est des raisonnemens comme des faits physiques : c'est en vertu de l'empire que cette induction exerce sur nous, que nous donnons un assentiment immédiat à cet axiome sur lequel est construit tout l'édifice de la science naturelle, que les effets semblables dérivent nécessairement de la même cause. Nous ne percevons proprement aucune causalité dans les faits naturels : tout ce que nous saisissons, c'est une liaison établie par la nature entre eux et ce qu'on appelle leurs effets.

Dans le principe d'induction, il n'y a pas seulement association d'idées, il y a encore croyance des choses signifiées.

L'induction, fondée sur le rapport de cause et d'effet, ne peut avoir lieu que pour les phénomènes qui se produisent et s'enchaînent dans un ordre continu, et s'arrangent pour ainsi dire sur une ligne droite, tellement qu'on y découvre un commencement, un milieu et une fin très-distincts. Mais

tous les phénomènes ne suivent pas cette marche régulière. Dans l'économie animale, par exemple, la série des phénomènes est disposée en cercles; il n'y a ni fin, ni milieu, ni commencement; ou plutôt ces trois choses ne se rencontrent absolument nulle part, ou se rencontrent indifféremment partout: en sorte qu'il est impossible d'assigner, parmi les phénomènes de l'économie, quel est le premier, quel est le dernier, et quels sont les intermédiaires, tous étant à volonté moyens ou extrêmes, tous étant précédés et suivis, tous ayant en conséquence la double relation de cause et d'effet; ils se supposent réciproquement, parce qu'ils sont tous l'un pour l'autre d'une égale nécessité. Si la sensibilité, par exemple, est l'unique source des mouvemens, les mouvemens, à leur tour, sont toujours sources de la sensibilité: d'où il suit que, dans la notion que notre esprit se forme d'un être vivant, l'idée de mouvement est indissolublement liée à l'idée de sentiment; l'une sans l'autre implique évidemment contradiction: car sentir étant changer d'état, ce changement suppose un nouveau rapport de situation dans les parties, et réciproquement, ce nouveau rapport ou ce mouvement est précisément ce que produit la sensibilité, du moins dans notre manière de concevoir les choses. C'est donc ainsi que la cause devient effet, et que l'effet devient cause. On peut dire la même chose de la chaleur animale: elle sert à la composition et décomposition de nos parties, et devient ainsi la cause de deux effets qui produisent eux-mêmes de la chaleur.

Les animaux renfermant en eux-mêmes la source de leur activité, c'est dans les organes qui les constituent qu'il faut chercher la cause de leurs actions, qui sont celles de leur état vivant. De cette

manière, la connaissance des fonctions animales se réduit en apparence à celle des instrumens qui les exécutent; et ces deux études, se bornant ainsi l'une par l'autre, ne s'étendent qu'à des limites fort étroites. Mais, d'un autre côté, les instrumens dont il s'agit se multipliant par leur association, les fonctions qui leur appartiennent sont elles-mêmes si multipliées; elles sont tellement entremêlées les unes dans les autres; elles reçoivent un si grand nombre de modifications diverses, soit de leur entrelacement réciproque, soit de l'influence des agens extérieurs; en un mot, elles forment, par toutes ces raisons, des séries de mouvemens et d'états si variables, que l'entreprise la plus difficile peut-être que la philosophie puisse tenter, est de reconnaître et de distinguer chacune de ces séries, et de séparer l'un de l'autre les phénomènes dont elles se composent, pour établir entre eux des relations fixes de cause et d'effet, et pour en déterminer par conséquent la véritable génération. Ce qui ajoute encore à la difficulté, c'est que, parmi les effets qui se produisent dans l'économie des animaux, s'il en est qu'on puisse appeler simples, ce sont ceux qui ne paraissent pas dépendre d'un agent matériel, et que l'organisation produit au-dedans d'elle-même, et par ses propres forces : tels sont les effets des besoins et des affections, tels que la faim, la soif, la colère, la terreur, l'amour. De cette étonnante variété que présentent les agens matériels dans leur composition intime, et les corps organisés dans leurs propriétés vitales, ou, ce qui est la même chose, dans la nature, l'étendue et les degrés de leur activité propre, il résulte que deux hommes, étant placés dans des circonstances parfaitement identiques, loin d'en recevoir des modifications semblables, peuvent en rece-

plus les effets sont nombreux et variés, et moins il doit y avoir, dans l'ordre des possibles, d'hypothèses capables d'en rendre raison. Plus les conditions sont difficiles, et plus le nombre des solutions doit être borné; ainsi nous avons même dans ce cas une probabilité qui croît avec le nombre des phénomènes expliqués. Mais on voit que ce raisonnement est entouré de vagues approximations, et ne pourrait jamais se traduire par des expressions rigoureuses.

Si les hypothèses, en petit nombre, sagement combinées, et fondées sur un grand nombre de faits, peuvent servir utilement à la découverte de la vérité, leur abus a les plus funestes inconvéniens. Les hypothèses trop légèrement établies n'ont en leur faveur presque aucune présomption de vérité : dès-lors, non-seulement elles consomment dans un vain travail les forces de l'esprit, mais elles l'engagent dans de fausses routes; elles ralentissent en nous le besoin d'observer, ou elles nous engagent à faire des remarques défectueuses, et souvent elles mettent obstacle à l'esprit d'observation. L'imagination, en effet, s'empare avec ardeur de ces idées qui tendent à tout expliquer; la vanité se plaît dans ces méthodes qui donnent toutes les formes du savoir sans en imposer les fatigues; elle s'applaudit de cette démonstration apparente que la raison semble faire de ses forces en devinant la vérité; elle redoute l'observation qui peut détruire l'hypothèse, à peu près comme le fanatique redoute le raisonnement, par la crainte que sa lumière ne vienne lui enlever une idée qui lui est chère.

341. III. Quelquefois, en étudiant l'enchaînement des phénomènes, l'observation nous découvre seulement d'un côté une cause première, et de l'autre

différens effets subordonnés; mais elle ne laisse point entrevoir les causes secondaires et intermédiaires qui unissent ces effets à leur principe, et modifient en même temps leur caractère de plusieurs manières différentes: ainsi, nous voyons la main du joueur qui agite le cornet et lance les dés sur la table, nous voyons la combinaison qui en sort; mais nous ne pouvons découvrir ni prévoir toutes les révolutions que les dés éprouvent dans le cornet où ils sont agités, pour produire une combinaison plutôt qu'une autre. C'est dans des circonstances semblables que nous recourons aux calculs de probabilité.

Les Calculs de Probabilité se fondent partie sur nos connaissances, et partie sur notre ignorance. Nous savons que sur trois, ou même sur un plus grand nombre d'évènemens, un seul doit exister; mais rien ne porte à croire que l'un d'eux arrivera plutôt que les autres. Dans cet état d'indécision, il nous est impossible de prononcer avec certitude l'évènement qui arrivera. Il est cependant probable qu'un d'eux, pris à volonté, n'existera pas, parce que nous voyons plusieurs cas également possibles qui militent contre lui, tandis qu'un seul le favorise.

La théorie des hasards consiste à réduire tous les évènemens du même genre à un seul nombre de cas également possibles, c'est-à-dire tels que nous soyons également indécis sur leur existence, et à déterminer le nombre de ces cas favorables à l'évènement dont on cherche la probabilité. Le rapport de ce nombre à tous les cas possibles est la mesure de cette probabilité, qui n'est ainsi qu'une fraction dont le numérateur est le nombre des cas favorables, et dont le dénominateur est le nombre de tous les cas possibles: par exemple, si l'on met dans un cornet un dé cubique ordinaire, la possibilité d'amener as sera

calculée sur le rapport qu'il y a d'un à six, ou la fraction d'un sixième. Avec le même dé, la probabilité d'amener l'un des deux premiers nombres as ou deux, sera dans le rapport de deux à six ou d'un à trois, et se désignera par la fraction d'un tiers. Il est évident que le nombre des cas favorables ne peut être plus grand que celui de tous les cas : d'où il suit que si les cas possibles étaient réduits à la fraction $\frac{1}{1}$, c'est-à-dire à l'unité, on aurait la plus grande probabilité possible, et dans ce cas, cette limite est pour nous la même que l'évidence.

Dans les choses qui ne sont pas vraisemblables, la différence des données que chaque homme a sur elles est une des causes principales de la diversité des opinions que l'on voit régner sur le même objet. C'est ainsi que le même fait rapporté devant un nombreux auditoire, obtient divers degrés de croyance, suivant l'étendue des connaissances de ceux qui l'écoutent. Si l'homme qui le rapporte en paraît intimement persuadé, et si son état et ses qualités sont propres à inspirer une grande confiance, quelque extraordinaire que soit son récit, il aura, par rapport aux auditeurs dépourvus de lumière, le même degré de vraisemblance qu'un fait ordinaire rapporté par le même homme, et ils y ajouteront une foi entière. Cependant, si quelqu'un d'eux a eu occasion d'entendre des faits contraires affirmés par d'autres hommes également respectables, il sera dans le doute; et le fait sera jugé faux par des auditeurs éclairés, qui le trouveront opposé soit à des faits bien avérés, soit aux lois immuables de la nature.

La différence des opinions dépend encore de la manière dont chacun détermine l'influence des données qui lui sont connues. La théorie des probabilités est si difficile, elle tient à des considérations si

délicates, qu'il n'est pas surprenant qu'avec les mêmes données, deux personnes trouvent des résultats différens, surtout dans les matières trop compliquées pour être soumises à un calcul rigoureux. L'esprit a ses illusions comme le sens de la vue; et de même que le toucher rectifie celui-ci, la réflexion et le calcul corrigent également les premières. La probabilité fondée sur une expérience journalière, ou exagérée par la crainte ou l'espérance, nous frappe plus qu'une probabilité supérieure qui n'est qu'un simple résultat d'analyse.

Les calculs de probabilité sont de deux espèces : il en est pour lesquels on cherche à descendre des causes connues à des faits qui ne le sont pas encore; il en est par lesquels on cherche à remonter des effets aux causes.

L'usage des calculs, dans les raisonnemens de probabilité, ne peut être qu'une méthode secondaire destinée à simplifier les moyens d'étudier le nombre des chances, ou d'observer le nombre des exemples. Ainsi, pour introduire le calcul dans un raisonnement de probabilité, il faut non-seulement que l'un et l'autre de ces deux moyens soient applicables dans la circonstance donnée, mais encore qu'ils soient applicables avec une précision numérique; et il y a des questions où les approximations numériques seraient si vagues, il y en a d'autres où les comparaisons seraient si simples, que les secours du calcul nous seraient entièrement inutiles. Il est aussi des circonstances dans lesquelles le temps qui nous est laissé pour évaluer la probabilité est trop court pour que nous ayons le loisir de les soumettre à une appréciation rigoureuse, même par le calcul : telles sont une foule de questions qui se présentent à nous dans le cours de la vie, sur une action à faire, sur un

parti à prendre, et qui exigent une décision presque instantanée. Ceux qui étudient l'histoire, passeraient des années entières à l'examen de quelques faits, s'ils voulaient évaluer rigoureusement la probabilité de chacun d'eux. Si un médecin, avant d'apporter quelque secours à un malade, avait besoin d'exécuter un calcul très-compliqué pour connaître combien il est probable que ce secours soit en effet suivi de succès, le malade périrait quelquefois avant que le calcul fût terminé. Une grande rapidité de conception, une grande étendue d'esprit, une grande habitude d'analyse, pourront seules alors nous rendre capables d'entrevoir ce que nous ne pouvons examiner en détail, et les facultés de l'entendement suppléeront au ministère plus lent, mais plus assuré, des méthodes. Enfin, quelquefois il nous importe assez peu de connaître avec une exacte précision le degré rigoureux de probabilité dont jouit une supposition quelconque, soit que le fait par lui-même ne soit pas d'un trop haut degré d'intérêt, soit que nous voyions d'avance que la probabilité est assez étendue pour nous inspirer une exacte confiance. Si, dans une question quelconque relative aux actions de notre vie, nous apercevions plusieurs milliers de chances contre une en faveur d'un parti, il nous serait très-indifférent qu'on en découvrît en effet par le calcul quelques-unes de plus ou de moins, et nous agirions avec une égale sécurité, sans avoir consulté les méthodes algébriques. En général, plus une probabilité est étendue, et moins elle a besoin de cette évaluation sévère; et le moment où, par son immensité, elle semble échapper à toute la puissance du calcul, est aussi celui où elle cesse en effet d'invoquer son appui.

Tous les faits ne sont pas susceptibles d'une égale

probabilité : il en est qui restent nécessairement dans l'ordre des probabilités inférieures; il en est aussi dont les probabilités ne peuvent être rigoureusement appréciées; il en est enfin dans l'étude desquels on ne peut recueillir quelquefois qu'un commencement de probabilité, parce que, dans le nombre des observations nécessaires pour servir de base à nos calculs, plusieurs se trouvent encore très-éloignés de nous, et nous sont inaccessibles.

Nous venons de présenter la marche que l'on doit suivre pour découvrir l'espèce de vérité que nous pouvons acquérir quand elle est fondée sur l'observation; mais il arrive souvent que l'homme, quand il est doué d'un esprit supérieur, la découvre avant tous ces tâtonnemens; et si, après l'avoir découverte par la seule force de son intelligence, il invoque le secours des règles, c'est pour voir ses découvertes sanctionnées par l'expérience. Les idées de cet homme, qui a prévu un fait jusque là inconnu, ont conséquemment reçu d'avance une combinaison semblable à celle qui devait s'établir entre les idées produites par le même fait lorsqu'il serait soumis à l'expérience.

L'esprit humain peut donc avoir la connaissance de certains faits qui n'ont point été encore montrés par l'expérience. Mais pour acquérir cette connaissance anticipée de certains faits, il faut qu'il connaisse quelque chose de ces faits : car s'il n'en connaissait absolument rien, une telle opération serait impossible. La combinaison d'idées qui doit produire la découverte, ne pourrait pas se faire, puisque les idées élémentaires de ce fait absolument inconnu ne seraient pas même acquises. C'est parce qu'il y

a unité dans la nature, et liaison, ressemblance, enchaînement, analogie, entre tous les faits qui composent son histoire, que certains faits peuvent être découverts par l'esprit humain avant de s'être montrés eux-mêmes. Et en effet, toute découverte nouvelle sert à montrer que l'unité règne dans le plan de la nature. A mesure que l'esprit humain s'éclaire, c'est-à-dire s'avance dans la connaissance des faits naturels, il s'avance dans la persuasion de cette pensée, que l'univers est régi par des lois très-simples, généralement appliquées, et jamais démenties.

Il suit de là, 1° que tout ce qui, pour exister, aurait besoin que les lois de la nature fussent changées, ne peut parvenir à l'existence. Si un seul fait manifestement contraire à l'exercice des lois universelles se montrait à nos regards, ce fait porterait aussitôt le trouble dans toutes nos connaissances, et détruirait le fondement de toute certitude : car si nous ne pouvions plus attester l'invariabilité des lois universelles, nous ne pourrions plus attester la vérité d'aucun fait. 2° Lorsqu'un fait important, dont nous connaissons les effets secondaires, ne peut point nous servir pour nous faire connaître ses causes immédiates, parce qu'il s'exécute entre des corps que leur limite ou leur distance mettent hors la portée de nos sens, notre imagination seule, guidée par notre raisonnement, peut alors découvrir son histoire ou son application entière; et elle y est parvenue avec certitude lorsqu'elle est arrivée à placer correctement ce fait entre les lois universelles et les effets dont il est la source. Cet enchaînement est un témoignage rigoureux de démonstration, de vérité, d'évidence, parce qu'il ne peut être pour chaque fait qu'une explication vraie : c'est celle qui l'enchaîne

à l'explication nécessairement unique et invariable de l'univers.

Des Signes et de l'Art de penser, par Degérando. — *Dictionnaire des Sciences médicales*, mots Cause et Effet. — *Système univ.*, par Azaïs. — *Logique* de Destutt-Tracy. — *Œuvres complètes* de Th. Reid.

II.

Connaissance des Faits passés.

Elle s'acquiert par la mémoire, par le témoignage. Conditions pour que ce témoignage donne de la probabilité. Par lui-même, il ne peut être une preuve de vérité.

342. Si la perception nous donne la connaissance des faits présens et accessibles aux sens, la mémoire la conserve après que les faits sont passés. Les jugemens de la mémoire sont en effet à nos yeux une vraie connaissance, qui n'est pas moins certaine que si elle était appuyée sur la démonstration. On n'a jamais songé à prouver la mémoire : sa fidélité et sa véracité sont l'unique fondement de notre science du passé.

Non-seulement notre mémoire nous sert à conserver les connaissances que nous avons acquises par nos autres facultés, mais la mémoire des autres peut encore nous faire acquérir la connaissance des faits passés, soit dans des temps où nous ne vivions pas encore, soit dans des pays que nous n'avons jamais vus, lorsque ceux qui vivaient dans ces temps ou habitaient dans ces pays, nous assurent qu'ils ont été témoins des faits qu'ils racontent : c'est ce qu'on appelle Preuve par Témoins. Le Témoignage rapproche, pour l'homme social, les temps et les lieux, comme la mémoire les rapproche pour l'homme solitaire.

Mais nous savons que la crédulité de l'homme raisonnable ne doit pas être celle de l'enfant (292); il a besoin d'être assuré qu'il ne sera point trompé par les

récits qui lui sont faits, pour leur donner une entière confiance; et, pour cet effet, il doit examiner si le jugement de probabilité qu'il porte renferme les deux conditions nécessaires à sa validité, savoir : la disposition d'esprit de celui qui écoute, et le degré de confiance que mérite le témoin.

I. Il y a beaucoup d'hommes dont la réflexion est en général trop peu exercée, ou, dans une circonstance particulière, trop distraite pour apprécier le mérite d'un récit. Et en effet, la confiance, qui n'est qu'un sentiment que nous accordons au témoignage des autres hommes, peut être modifiée de deux manières différentes : par le système de nos habitudes relatives aux individus qui nous les transmettent, ou des habitudes relatives aux individus avec lesquels ces récits se trouvent liés.

Une habitude générale de recevoir comme démontré ce qui nous est attesté par les autres, compose la crédulité : elle est la disposition ordinaire de ceux qui ont peu vu le monde, qui n'ont communiqué qu'avec des hommes simples, qui ont peu fait d'observations, peu réfléchi par eux-mêmes. Une habitude générale de se défier des rapports d'autrui produit le scepticisme. Cette disposition est ordinairement celle des individus qui n'ont eu de commerce qu'avec un monde ignorant et corrompu.

L'opinion favorable ou désavantageuse que nous avons d'un individu, l'autorité qu'il exerce sur nous, ou l'opposition dans laquelle nous nous trouvons avec lui, doivent être la source de plusieurs habitudes contraires qui nous disposeront à le croire aveuglément, ou à lui refuser toute croyance.

Si le fait qu'on nous rapporte vient à l'appui d'un système dont nous sommes prévenus, et des opinions

dans lesquelles nous avons été élevés; ou s'il contredit, au contraire, ces opinions et ce système, nous accorderons ou nous refuserons d'avance toute confiance au témoignage de ceux qui le rapportent.

De la même manière qu'un fait historique se lie à nos habitudes, il peut aussi se lier à nos passions. Pour porter un jugement sain sur l'autorité des témoins, et se reposer sur la probabilité de leur récit, il faut être impartial envers ces témoins, et indifférent au but de ce récit, à moins qu'on n'ait assez d'empire sur soi-même pour que les intérêts du cœur n'égarent jamais la raison dans sa marche. Il est certains faits qui, par leur seule nature ou par les perspectives auxquelles ils se rattachent, doivent exercer une grande action sur l'imagination humaine. Lorsqu'on ne se tient pas en garde contre l'impression qu'ils produisent, ils doivent trouver un plus facile accès dans la croyance, et s'y établir avec plus de solidité : car cette impression même tient lieu de preuve, et empêche d'apercevoir des inductions qui peut-être militent contre eux. Les récits des faits extraordinaires obtiennent un succès complet auprès de la foule, par les mêmes circonstances qui mettent les philosophes dans une juste défiance à leur égard.

II. Le témoignage des hommes, considéré dans le récit des faits, se présente à nous sous trois formes différentes : la déposition des témoins oculaires, la tradition orale, et les livres.

1° Trois conditions sont nécessaires pour qu'on puisse accorder une entière confiance à la déposition d'un témoin. Il faut être assuré qu'on a bien compris ce qu'il a eu l'intention de dire; qu'il n'a point eu la volonté de tromper; qu'il ne s'est point trompé lui-même.

que peu de lumières. Or la probabilité décroîtra à proportion que l'individu aura pu être en prise à des motifs plus nombreux et plus différens; que ces motifs nous seront moins connus, ou nous paraîtront plus propres à se balancer; à proportion que ses opinions seront plus incertaines, et son caractère plus mobile; à proportion, enfin, qu'il se sera trouvé dans des circonstances plus embarrassantes pour lui, ou plus propres à faire, à nos propres yeux, une exception aux règles ordinaires.

Quelquefois nous ne connaissons nullement l'individu, et alors nous sommes réduits à rechercher le rapport du nombre des mensonges qui se débitent à celui des vérités qui se transmettent.

Il résulte des difficultés de ces probabilités, qu'elles ne sont point susceptibles d'une appréciation rigoureuse; et quoique ces principes soient très-réels, ils ne peuvent jamais être exprimés que par des valeurs approximatives, et non par des proportions géométriques.

La troisième question, enfin, est de savoir s'il n'est pas possible que le témoin ait été lui-même de très-bonne foi dans l'erreur.

Si nous ne pouvons pas toujours compter aveuglément sur ce que nous croyons avoir vu, devons-nous croire que d'autres ne se tromperont pas? Souvent nous attribuons à nos sens des rapports qui ne leur appartiennent point, tels que ces jugemens sur les distances, que nous rapportons à la vue, quoiqu'ils ne soient que l'effet des habitudes. Nous savons qu'il est plusieurs sensations qui sont de leur nature vagues et indéfinies, et dont la mémoire a peine, par cette raison, à conserver un fidèle tableau. Nous savons qu'une imagination ardente donne quelquefois à nos peintures une force telle, qu'elles sem-

blent se confondre avec la perception. Nous savons que certaines circonstances extérieures peuvent encore favoriser ces illusions. Nous savons enfin qu'à force d'amuser notre pensée de certaines rêveries, nous finissons quelquefois par les prendre pour des souvenirs; et qu'il est certains esprits assez bizarres pour se persuader à eux-mêmes de bonne foi, à l'instant même où ils les inventent, tous les contes qu'ils font aux autres. Nous ne croirons donc aveuglément à la déposition d'un témoin dont la véracité nous serait d'ailleurs parfaitement démontrée, qu'autant que nous serons assurés qu'il n'a pu se trouver dans aucun de ces cas divers; et si nous n'avons à cet égard aucune donnée positive, nous devrons présenter chacun d'eux comme une chance qui milite contre la vérité du fait déposé, et qui doit entrer comme élément dans le raisonnement de probabilité. Néanmoins, comme ces cas ne sont pas ordinaires, et ne se présentent pas de la même manière, ces chances n'ont pas toutes la même valeur, et n'ont pas même toutes ensemble une valeur très-étendue. En général, cette troisième condition sera susceptible d'une plus haute probabilité que la précédente, quoique le degré de cette probabilité soit variable, et que son principe ne puisse pas être, plus que les autres, traduit en des expressions rigoureuses.

Nous avons supposé qu'un témoin atteste un fait qu'il a vu; mais si sa déposition était négative, s'il disait seulement qu'il n'a pas vu, la probabilité serait en général plus faible et plus difficile à établir : il faudrait prouver que le fait en question a dû frapper ses sens, qu'il a dû se présenter à lui sous le même aspect, qu'il a dû recevoir de lui une attention suffisante, qu'il n'a pas pu s'effacer de sa mémoire. Cependant la déposition négative d'un seul témoin

calme et éclairé peut avoir quelquefois plus de poids que la déposition affirmative et unanime d'une foule enthousiaste et ignorante.

En général, la probabilité croît avec le nombre des témoins qui s'accordent. Cependant cette unanimité peut être affaiblie par la similitude des dispositions, des circonstances, des opinions; par le singulier pouvoir qu'un homme qui affirme apercevoir un fait, a pour entraîner l'imagination des autres, et leur persuader qu'ils voient comme lui.

2° Les faits transmis par une tradition orale sont, en général, bien moins susceptibles soit d'une haute probabilité, soit d'une probabilité rigoureusement appréciée, que le fait qui est attesté par des témoins oculaires.

D'abord, les conditions à réunir sont beaucoup plus nombreuses : car alors nous sommes forcés d'accorder notre confiance à chacun de ceux qui forment un anneau dans la chaîne. L'erreur ou la mauvaise foi d'un seul d'entre eux suffirait pour interrompre cette communication que nous devons avoir avec les premiers témoins. Cependant, à l'égard de chaque témoin auriculaire en particulier, nous n'avons besoin que d'établir deux des trois conditions nécessaires à l'égard du premier témoin. Il nous suffit d'être assurés qu'il a bien entendu, et qu'il a redit avec vérité ce qu'il a entendu. En second lieu, les conditions sont bien plus difficiles à recueillir, et nos données restent nécessairement dans un plus grand vague : car, les témoins oculaires ne nous étant point connus, étant même éloignés de nous, nous n'avons aucune base pour établir le jugement que nous devons porter sur leur véracité d'une part, et sur leur sagesse de l'autre. Il en est de même de ceux dont le témoignage s'interposera entre eux et nous.

Quoique l'autorité qui résulte d'une tradition orale soit toujours moins forte que celle du témoignage immédiat, il ne s'ensuit pas néanmoins que la probabilité décroît dans la même proportion que la chaîne de la tradition se prolonge : car si, à un anneau de cette chaîne, les témoignages auriculaires se multiplient, l'induction qui résulte de leur nombre et de leur accord peut compenser ce que la probabilité perdrait d'ailleurs par l'interposition d'un témoignage. Mais, comme une tradition orale commence toujours par le récit des témoins oculaires, elle peut avoir double cause d'erreur : erreur dans le témoin qui a vu, erreur dans celui qui dit avoir entendu.

3° Pour connaître le degré de probabilité qui résulte d'un livre, il faut s'assurer si ce livre n'a pas été supposé dans son entier, ou s'il n'a pas été altéré dans une partie essentielle du récit, et si, enfin, il contient la vérité.

Quelques circonstances peuvent nous fournir, en certaines occasions, des données directes et simples sur l'authenticité d'un ouvrage. On peut retrouver d'anciens manuscrits dans les décombres d'une ville; un livre qui immortalise son auteur, a des preuves d'authenticité qui manquent à tout autre. Lorsque ces données directes nous échappent, nous sommes réduits à examiner si on aurait eu quelque intérêt à supposer ou altérer ce livre, et si on aurait eu la possibilité d'y réussir. Les témoignages qui attestent l'authenticité d'un livre et son intégrité; les rapprochemens des passages; la comparaison de l'ouvrage avec les circonstances où l'auteur a dû se trouver, et avec ce qu'on sait d'ailleurs de son caractère; surtout l'examen du style propre à cet auteur et à son siècle; l'étude de ces rapports délicats, mais

témoignage des hommes nous a rapporté que dans telle circonstance les lois universelles auraient été changées, modifiées, altérées, et nous ne pourrions plus regarder leur fixité comme le fondement de toutes les connaissances (341).

Des Signes et de l'Art de penser, par Degérando. — *Système universel*, par Azaïs. — *Etudes de l'Homme*, par Bonstetten.

III.

Connaissance des Faits à venir.

Marche de l'esprit humain dans la recherche des connaissances. C'est par l'uniformité des lois naturelles que nous pouvons faire des découvertes. Comment l'homme en fait usage. De l'invention. Personnes douées de cette faculté.

343. L'intelligence de l'homme s'étend sur l'avenir comme sur le présent et le passé. C'est ainsi que, lorsque nous commençons à réfléchir méthodiquement sur un sujet scientifique, nous ne nous rappelons pas seulement des idées semblables dont nous pouvons nous servir actuellement, mais nous prévoyons aussi les idées qui complèteront notre connaissance, d'abord vaguement et comme à travers des ombres, ensuite plus clairement, et jusqu'à ce que nous soyons arrivés, dans notre développement méthodique, à préciser nettement l'idée que nous avions déjà entrevue. Ainsi une pensée présente attire les pensées déjà conçues dans le passé, comme elle exerce une attraction sur celles qui sont encore dans l'avenir. C'est par cette double attraction que la science, comme la vie intellectuelle de l'homme, se trouve en progrès. La mémoire et la prévision doivent être associées par l'intermédiaire de l'activité présente, pour que l'homme puisse se perfectionner dans toutes les branches de son activité intellectuelle.

Nous ne pouvons porter de jugement sur l'avenir,

que parce qu'il y a dans le cours des évènemens au moins quelque uniformité. Cette persuasion, justifiée par l'expérience, forme une partie de la constitution primitive de l'esprit humain. Dans les lois générales du monde matériel, cette uniformité est complète ; dans les mêmes circonstances, nous attendons avec une pleine confiance les mêmes résultats.

La connaissance des lois naturelles qui est indispensable pour le soutien de notre existence, nous est familière dès l'enfance; et, pour l'acquérir, nous n'avons eu besoin d'aucun travail réfléchi. Les enfans, au moyen de cette connaissance, savent adapter leur conduite aux lois de l'univers matériel; ils sont dirigés dans cet art par la mémoire, et par cet instinct qui anticipe sur l'avenir en l'assimilant au passé.

Le philosophe part des mêmes principes, s'appuie sur les mêmes expériences ; mais sa prévoyance, aidée de ses observations, est beaucoup plus étendue : il acquiert, par la science, les moyens d'inventer et de faire de nouvelles découvertes.

Si l'expérience suffit seule dans la prévoyance des faits nécessaires à la conservation de la vie, il est d'autres lois de la nature qui, en apparence moins utiles, n'en sont pas moins l'objet de la curiosité philosophique, et qui ne sont pas si faciles à découvrir, mais que l'on peut parvenir à connaître par une combinaison artificielle des circonstances que l'expérience commune ne nous offrirait point réunies. Ainsi, pendant que l'homme vulgaire borne ses observations et son expérience aux objets qui frappent ses sens, l'homme pensant saisit des ressemblances entre les relations, d'où résultent pour lui d'utiles découvertes relatives ou à d'autres relations, ou aux objets mêmes que ces relations unissent en-

tre eux. C'est ainsi qu'en examinant avec soin les relations qui ont lieu entre divers évènemens physiques, et la liaison qui existe entre les diverses relations, on est quelquefois conduit par induction à la découverte d'une loi générale dans les cas qui n'offrent à un observateur superficiel que la plus grande irrégularité. De même, dans les affaires humaines, si nous nous bornons à des observations de détails, nous n'apercevons pas cette uniformité qui nous frappe dans les phénomènes du monde matériel. Mais si nous étendons nos vues, et que notre attention se porte sur les évènemens qui dépendent d'une combinaison de circonstances diverses, il se manifeste un degré d'uniformité suffisant pour établir des règles générales qui peuvent nous aider à juger de l'avenir par des conjectures probables.

Enfin, l'ordre dans lequel les connaissances du savant sont distribuées dans son esprit, non-seulement l'aide à les retenir et à les appliquer à propos, mais le met en état de reconnaître, par le raisonnement, quel sera le résultat d'une combinaison de faits. C'est ainsi que nous pouvons rassembler en un seul faisceau une infinie variété de faits particuliers, qu'aucune mémoire, quelque forte qu'on la suppose, n'aurait été capable de retenir. La connaissance de ces faits généraux dispense le philosophe de l'obligation d'entasser dans sa mémoire toutes les vérités qui sont renfermées dans ces principes, et qu'il en peut déduire en raisonnant. Il jouit même de l'avantage de pouvoir faire synthétiquement des découvertes dans les parties de l'univers qui sont inaccessibles à l'observation immédiate. Il y a donc une différence essentielle entre une théorie hypothétique et une théorie qu'on obtient par déduction; celle-ci non-seulement facilite le rapport des faits connus,

mais nous met en état de découvrir par le raisonnement des faits que nous n'avons jamais eu occasion d'examiner, avantage que n'a pas l'hypothèse, qui peut nous jeter dans l'erreur. C'est à l'application de ces principes qu'il faut rapporter toutes les inventions, toutes les découvertes qui sont le produit du travail de l'intelligence.

344. L'Invention est le moyen de produire quelque chose qui n'existait pas auparavant: on a inventé la pompe à feu, l'imprimerie, la boussole, etc. La Découverte est le moyen de faire connaître quelque chose qui existait, mais qui jusqu'alors avait échappé à l'observation: on a découvert des taches dans le soleil, la circulation du sang, des humeurs, etc. En général, toute espèce de progrès ou d'avancement dans la connaissance est appelé découverte. Tout procédé nouveau par lequel nous faisons naître quelque effet, ou par lequel nous atteignons une fin proposée, est considéré comme une invention.

Toutes les fois qu'il y a invention, il y a quelque idée nouvelle, ou quelques nouvelles combinaisons d'idées produites et mises en lumière par l'inventeur; et, quoique celui-ci puisse ignorer ce qui se passe en lui, et n'être pas en état d'en rendre compte, nous pouvons néanmoins affirmer qu'un homme qui jouit d'une fertilité d'invention habituelle dans un art ou dans une science particulière, et qui peut s'y fier au besoin, doit avoir acquis, par ses habitudes studieuses, un certain empire sur cette classe d'idées qu'il met en jeu, et dont il se sert à volonté. Comment a-t-il acquis cet empire? C'est peut-être ce qu'il est impossible de dire et d'expliquer d'une manière complète. Cependant il semble que l'on pourrait le rapporter à l'habitude de réfléchir et de se livrer à des vues spéculatives qui tendent

à classer nos idées, en rapportant les faits et les variétés particulières à des principes généraux. Or c'est le plus souvent du rapprochement et de la comparaison des idées que naissent les découvertes. On peut conclure de là que les connaissances d'un philosophe accoutumé à réfléchir de la sorte sont plus favorables à l'invention que celles d'un homme tout-à-fait étranger à ces combinaisons systématiques, en supposant de part et d'autre la même étendue de lumières.

Pour se faire une juste idée de l'influence qu'a sur l'invention la combinaison des idées acquises, il suffit de voir les ressources que le danger suggère aux hommes les moins ingénieux. Il est évident que, quand la nécessité devient la mère des inventions, c'est principalement parce qu'elle concentre l'attention sur une certaine classe d'idées, qu'elle nous force à les envisager sous toutes les faces, et à les combiner sous toutes sortes de formes. Comme une même idée est unie par différens rapports à une infinie variété d'autres idées, elle peut, selon les circonstances, en rappeler une en certain moment, et une autre le moment d'après. Lorsque nous fixons long-temps notre attention sur la même idée, nous obtenons successivement toutes celles avec lesquelles elle est unie par quelques rapports : par ce moyen, nous nous trouvons en possession d'une abondante provision de matériaux que notre faculté de juger et de raisonner peut employer à notre avantage.

Il y a des hommes qui sont habituellement doués de la faculté d'inventer, au même point où les autres le sont quand le danger les presse. Toutes ces idées associées qui ne se présentent à ceux-ci, dans l'état ordinaire, qu'avec beaucoup de lenteur

et de travail, qui exigent de leur part un effort pénible d'attention et de mémoire, s'offrent d'elles-mêmes aux premiers en vertu d'un arrangement systématique des matériaux de leurs connaissances. La manière instantanée dont s'exécutent ces combinaisons difficiles, frappe souvent d'étonnement. On est tenté de l'attribuer à une sorte d'inspiration; et, en effet, elle en résulte réellement quand c'est le penchant qui nous entraîne. Nous savons, d'ailleurs, que l'habitude de s'occuper d'un objet, donne de l'intérêt aux moindres circonstances qui y ont rapport, et nous force à les observer. Les choses les plus communes, les connaissances les plus simples, mettent en action nos penchans, nos facultés intellectuelles, et les dirigent vers leur emploi habituel: ainsi, peu à peu la mémoire entasse, conserve les souvenirs, et fournit au besoin une multitude de rapports saisis et observés entre le sujet de nos méditations, et tout ce que l'expérience a pu nous fournir pendant le cours de nos recherches.

Elémens de Philosophie de l'Esprit humain, par Dugald-Stewart.— *Cours de Philosophie*, par Ahrens.

§ 2.

Connaissances des Faits extérieurs qui ne sont pas de nature à tomber sous les sens, ou Ontologie.

De l'ontologie. Son importance pour satisfaire la curiosité. Cette science a-t-elle de la réalité. Lenteur de ses progrès.

345. Nous avons dit que le monde et toutes les choses qu'il renferme ne se montrent à nous que par leurs phénomènes : ce sont ces phénomènes seuls que saisit l'observation. Mais l'intelligence humaine ne s'arrête pas là : derrière ces phénomènes sensibles elle conçoit des causes et des substances

qui, pour être invisibles à l'observation, ne lui en paraissent pas moins exister. Ces substances, elle les place; ces causes, elle les fait agir dans un espace et dans une durée également invisibles à l'observation, mais qu'elle n'en considère pas moins comme existant réellement; et comme elle a rattaché les effets qu'elle voit à des causes, les attributs qu'elle observe à des réalités qu'elle ne voit pas, et enveloppe tout cela dans le double théâtre de l'espace et de la durée, il lui semble que ces causes, ces réalités, la durée et l'espace qui les contiennent, doivent être rattachés à une réalité supérieure et unique, source de toute existence et de toute causalité: réalité qui est Dieu, et dont la durée et l'espace ne sont eux-mêmes que les attributs.

Sans examiner si ces conceptions de l'intelligence humaine sont vraies, nous voulons ici seulement faire remarquer que l'entendement les forme, et qu'ainsi, à tort ou à raison, elles traversent la surface des choses, qui est du domaine de l'observation, et par-là créent un domaine invisible où elles placent la cause et les substances, la durée et l'espace, et dont le centre est Dieu. C'est ce monde invisible et immatériel, avec tout ce qu'il contient, qui compose l'Ontologie ou la Métaphysique, science qui ne doit pas être confondue avec celles qui ont pour objet les réalités matérielles qui tombent sous les sens.

En distinguant les objets en matériels et immatériels, nous ne prétendons pas qu'ils soient de nature différente: Dieu seul sait ce que sont substantiellement les réalités que nous appelons matérielles ou immatérielles; quant à nous, nous ne les atteignons pas en elles-mêmes, nous ne saisissons que les qualités par lesquelles elles nous apparaissent. Que les

objets matériels ou immatériels soient ou ne soient pas au fond deux réalités distinctes, peu importe : elles se montrent telles à nous par leurs qualités, et cela nous suffit. L'intelligence humaine ne pénètre pas au-delà des qualités, et, les qualités des objets matériels et des objets immatériels étant différentes, cela suffit pour en former deux sciences distinctes.

Les questions ontologiques sont celles qui excitent le plus la curiosité. Qui ne désirerait pas savoir ce qu'est Dieu, quel rapport nous avons avec lui ; ce qu'est l'ame, si elle est une fonction du corps ou en est distincte, et dans ce dernier cas, quelle en est la nature et celle de l'organisation à laquelle elle est liée, en quoi consiste cette association, quelles en sont les conditions et les conséquences? Vainement a-t-on tenté de résoudre ces problèmes : on y revient toujours par l'intérêt qu'ils ont pour l'homme. Il sent en effet que ces questions, pour lui les plus importantes de toutes, sont sur le chemin de celles de son origine et de sa destinée ; il sent que si la nature de Dieu et celle du monde peuvent être entrevues, que si les rapports du monde avec Dieu peuvent être démêlés, c'est surtout par cette voie, et qu'elle est la seule qui puisse nous expliquer l'énigme de la création. De la science ontologique découlent toutes les autres sciences qui peuvent perfectionner l'homme : c'est par elle, en effet, qu'on apprend à connaître les lois de l'intelligence, du sentiment, de la sociabilité, de la morale, de l'éducation, etc.

Mais si l'utilité de la science ontologique est incontestable, est-elle possible? Les problèmes qu'elle pose peuvent-ils être résolus par l'intelligence? et par quels moyens peut-elle y parvenir?

Des philosophes, tels que Locke, nient la réalité de

cette science, parce qu'ils prétendent que, l'observation étant la seule source de nos connaissances, les réalités qui sont l'objet de l'ontologie sont en dehors des limites de l'observation. Mais c'est une erreur de croire que l'observation soit la seule manière de connaître de l'intelligence: elle nous fournit des idées nécessaires ou *a priori*, qui sont les fruits d'une conception immédiate; telles sont les notions du temps, de l'espace, de substance, de cause, d'effet, en un mot de toutes les réalités qui sont l'objet de l'ontologie. Les phénomènes qui tombent sous les sens, apparaissent à notre raison comme en impliquant d'autres qui n'y tombent pas, et dont notre raison conçoit spontanément et immédiatement l'idée, idée qu'elle ne tire pas de l'observation, mais à laquelle seulement elle s'élève d'elle-même à l'occasion de ces données.

Il y a d'autres philosophes, tels que Kant, qui nient la légitimité de la science ontologique, non pas parce qu'elle ne pose pas sur des idées acquises par l'observation, mais parce que ces réalités invisibles que conçoit notre intelligence au-delà des visibles qu'elle aperçoit, dépendent de notre constitution, et que si cette constitution changeait, il n'est pas sûr que ces idées nécessaires subsisteraient, ni par conséquent les croyances qui en émanent; et que de là il résulte que si la science est possible, elle manque de certitude, et ne peut mériter de confiance. Mais c'est le même esprit qui, par deux actes différens, atteint le monde visible et le monde invisible: ces actes dépendent donc également de la constitution de notre esprit. Dire que si la constitution de notre esprit était autre, il se pourrait que ce que nous apprend du monde invisible le premier de ces deux actes, fût modifié, c'est dire une chose qui s'ap-

plique également, et avec la même force, à ce que le second nous apprend du monde visible : car qui peut dire si les choses que nous observons nous paraîtraient les mêmes si nous étions autrement faits? L'objection s'étend donc à toutes nos facultés sans exception; et, si cela est, ce que nous apprend la raison n'est ni plus ni moins certain que ce que nous apprend toute autre faculté, que ce que nous apprend ou le raisonnement, ou l'observation. L'objection contre la science ontologique peut être faite également contre toutes les sciences : car notre croyance n'a d'autre appui que notre organisation, et nous sommes obligés de nous y soumettre.

C'est l'intelligence, aidée du sentiment par une conception immédiate et spontanée, qui nous découvre les réalités ontologiques; les données de l'observation ne sont que l'occasion de cette découverte, ne sont que la circonstance qui détermine la raison à la faire. C'est l'intelligence seule qui, le phénomène étant donné, sent que ce phénomène n'est pas tout, et qu'il y a nécessairement autre chose; nous apprend ce qu'est cette autre chose, et nous en donne l'idée. Elle comprend que l'évènement ne peut se suffire, et elle nous révèle derrière l'évènement une cause, derrière le mode un être; à la succession des évènemens, à la juxta-position des corps, elle nous apprend qu'il y a une durée et un espace qui les contiennent. C'est donc l'intelligence, aidée du sentiment de l'infini, qui, franchissant le passage du visible à l'invisible, nous fait connaître ce que nos sens ne peuvent nous montrer, nous enseigne les rapports qui existent entre ces deux mondes, et nous les montre comme les deux moitiés inséparables d'un même tout. Mais ces révélations *a priori* de l'intelligence, que tout fait suppose une cause, tout attri-

but un être, et que rien n'existe, rien n'arrive que dans le sein d'un espace, d'une durée, etc., ne sont que des conditions de la science, et non la science elle-même. Il faut, avant tout, acquérir ces idées pour pénétrer dans la science ontologique, pour découvrir, par exemple, quels êtres existent réellement, quelles causes agissent dans l'univers. Or, pour y parvenir, ce n'est pas l'intelligence qu'il faut interroger: elle nous apprendrait seulement que tout phénomène suppose une cause, tout attribut une substance, etc. Nous attribuerions vainement le raisonnement aux idées d'êtres et de causes contenues dans ces données, et rien de plus : nous n'aurions jamais, par ce moyen, la connaissance des êtres et des causes réelles qui peuplent cet univers. Pour parvenir à cette connaissance, voici ce que nous faisons : Comme il ne s'agit ni d'êtres ni de causes quelconques, mais bien des êtres et des causes qui existent réellement dans ce monde, nous interrogeons les phénomènes que ce monde nous présente, et c'est en eux que nous cherchons la révélation de ce que sont les êtres et les causes qu'ils supposent, de ce que doivent être aussi la durée et l'espace qui les embrassent. Nous procédons ainsi, et nous croyons pouvoir trouver dans les phénomènes de ce monde la révélation de la nature des réalités invisibles qu'ils supposent, sur le rapport que l'intelligence nous dit exister entre tout phénomène et sa cause, entre tout attribut et sa substance. Sans ces rapports, nous ne nous serions pas avisés de cette induction : ce sont ces rapports qui nous l'indiquent et nous autorisent à la faire; si nous ne la faisions pas, il n'y aurait pas de science. Ainsi, il est vrai que l'intelligence pose à l'occasion des données de l'observation, mais sans les en tirer, les conditions de

l'ontologie; mais il n'est pas vrai que l'ontologie elle-même soit contenue dans ces conditions, et en sorte. L'ontologie sort des sujets de l'observation par une induction indiquée, autorisée et gouvernée par les données de l'intelligence et du sentiment de l'infini. Dans ce cas, l'œuvre de l'intelligence se borne à nous introduire dans le monde invisible, à nous donner l'idée des réalités qu'il renferme, et des rapports qui lient ces réalités au monde phénoménal; mais l'idée de ces réalités une fois perçue, et les rapports nécessaires qui unissent ces relations avec ces phénomènes une fois révélés, tout ce que nous pouvons savoir de ces réalités, n'est plus qu'une induction des phénomènes, induction déterminée par ces rapports et fondée sur ces rapports. Les idées et les relations nécessaires dans lesquelles elles nous sont données, ne sont fécondes que quand elles sont appliquées par l'induction: en elles-mêmes elles sont essentiellement stériles. Le raisonnement appliqué à ces idées ne peut que les traduire en d'autres termes, et produire une science purement de mots, et sans aucun résultat.

Ce que nous savons sur la nature de l'esprit, de la matière, des causes physiques, de Dieu, etc., nous est acquis par cette voie. A la vérité, ces moyens de connaître sont très-restreints; nous sommes loin, par-là, d'acquérir une idée bien complète du monde invisible: car l'ontologie est renfermée, pour l'homme, dans des bornes étroites, et elle ne soulèvera jamais qu'un coin du voile qui couvre le fond des choses. Mais quelles que soient ces bornes, elle a une immense importance : car elle nous apprend assez pour justifier les plus chères espérances de notre nature, et ne nous laisser aucun doute sur l'intelligente providence qui gouverne cet univers. Qu'on réunisse

toutes ces notions, qu'on les analyse, qu'on remonte à leurs sources, et l'on verra qu'il n'y en a pas une qui ne soit une induction et une conséquence des découvertes de l'observation dans l'étude des phénomènes du monde moral et du monde physique. Qu'on examine en particulier la marche qu'ont suivie les idées de l'humanité sur Dieu, et l'on verra ces idées se dégrossir, s'épurer, devenir successivement plus claires, plus étendues, et plus certaines, à mesure que la science du monde physique et de l'homme, se développant, a donné des bases plus étendues et plus sûres à l'induction qui, de l'effet, remonte à la nature de la cause.

La manière différente d'acquérir la vérité pour le monde visible et le monde invisible, nous fait connaître qu'il existe deux espèces de vérités : la vérité *a posteriori*, qui dérive de l'observation et qui est susceptible de démonstration; et la vérité *a priori*, qui est naturellement et primitivement en nous, et se manifeste au moment où notre intelligence se met en mouvement.

Ces deux vérités résultent de deux capacités dont est douée notre intelligence : l'une de voir, et l'autre de concevoir et de comprendre.

Quand un phénomène se produit sous nos yeux ou en nous, c'est parce que nous sommes doués de la faculté de voir, que l'idée de ce phénomène entre dans notre esprit. Mais tout finirait là, comme il arrive dans un miroir qui reproduit l'image des objets, si nous n'étions doués de la faculté de comprendre. Dans cette vision, l'esprit n'a rien mis du sien, il a reçu; dans la conception, tout vient de lui, il produit : s'appliquant à l'image, il affirme qu'elle est vraie, et en détermine ainsi la valeur; puis, en reconnaissant son insuffisance, il la supplée, l'achève,

et en fait ce produit complexe qu'on appelle Connaissance, et dont l'image n'était que le premier élément. Ainsi, l'intelligence n'est pas seulement la source de l'élément *a priori* de la connaissance, elle est encore celle du jugement que nous portons sur l'élément *a posteriori* qui la déclare vraie.

Quoique la science ontologique ait commencé tout aussitôt que la science physique, et qu'elle ait été cultivée par des hommes non moins éminens, la situation dans laquelle elle se montre est bien différente. En effet, tandis que les sciences physiques nous offrent une masse de connaissances acquises qui va en s'accroissant tous les jours, et sur la certitude desquelles il ne s'élève aucun doute ni aucune réclamation, le champ de la science ontologique semble condamné à une éternelle stérilité. Trois causes principales semblent occasioner ces différences :

1° Parce qu'au lieu d'observer les phénomènes, on procède par analogie, c'est-à-dire en tirant l'explication de l'inconnu de quelque chose de semblable qui ne l'est pas; ou par hypothèse, c'est-à-dire qu'à défaut d'analogie pour expliquer l'inconnu, on l'imagine : de là des systèmes sur la réalité, et non pas une connaissance vraie de cette réalité.

2° Au lieu de s'attacher à déterminer les phénomènes et leurs attributs, seuls objets que la science ontologique doit se proposer, on a voulu expliquer la cause et la substance, dont on ne pouvait rien savoir, sinon qu'elles existent.

3° La confusion dans laquelle les philosophes sont tombés en mettant en question et en considérant comme devant être établies par cette science les vérités premières qu'elle suppose, qui sont parfaitement distinctes des vérités qui s'acquièrent, qui se démontrent, et qui seules sont les objets de la science.

C'est en évitant ces erreurs, comme on l'a fait pour les sciences physiques, que l'on mettra l'ontologie sur la route du progrès.

Sans doute, les observations des faits qui se passent en nous, présentent de nombreuses difficultés. Ainsi, 1° la multiplication des opérations de l'esprit, qui s'exécutent avec une extrême rapidité, et se produisent presque toujours simultanément. 2° Nous ne pouvons les observer qu'en nous, c'est-à-dire dans l'homme fait, où tout est déjà mêlé et développé; la formation et les élémens nous échappent. 3° Nous ne pouvons observer qu'un seul individu : ce n'est donc que par induction que nous pouvons savoir les différences qui existent entre les individus. 4° Nous contractons dès l'enfance l'habitude de porter notre attention au-dehors; ce pli pris, nous ne pouvons presque plus la concentrer en nous-mêmes. 5° Les opérations de l'esprit dirigent l'attention sur leur objet : d'où il résulte que, lorsque nous produisons une opération pour l'observer, notre attention se porte sur l'objet au moment même où il faudrait qu'elle s'appliquât à l'opération. 6° Enfin, le langage est tout matériel, et c'est cependant avec ce langage qu'il faut représenter les faits qui ne sont pas matériels, ce qui porte toujours l'imagination à se figurer les phénomènes de l'esprit sous des formes corporelles, ce qui tend à introduire dans la science une foule de méprises et d'erreurs.

Mais si ces difficultés sont nombreuses, elles ne sont pas invincibles, puisque toutes présentent des moyens d'être surmontées par des observations non moins rigoureuses que pour les faits physiques; et ces données de l'observation, ainsi que les inductions légitimes que l'on peut en tirer, suffisent pour

acquérir la connaissance de ce qu'il y a de certain sur l'esprit.

Le but de la science ontologique doit être de découvrir, par l'analyse des phénomènes de l'esprit, les principes simples et originels qui les produisent, et les lois selon lesquelles ces principes agissent; et, cela fait, d'expliquer synthétiquement, par ces principes et leurs lois, tous les phénomènes qui en émanent, et dont on est parti pour les déterminer. Analyse, autrement décomposition de l'effet pour déterminer les causes et leurs lois; synthèse, ou explication par les causes et leurs lois, de l'effet produit : telles sont les deux parties successives de la tâche à accomplir. Ainsi procèdent les sciences physiques dans l'étude des phénomènes et des lois de la nature matérielle; ainsi doit procéder la science ontologique. C'est sur ces phénomènes qu'il convient de travailler à élever cette science, où tout, ou presque tout, est encore à faire.

Préface des *Œuvres de* Th. Reid, par T. Jouffroy.

ARTICLE II.

CONNAISSANCE DES FAITS QUI SE PASSENT DANS L'INTÉRIEUR DE LA CONSCIENCE.

Les faits qui ne se montrent qu'à la conscience, se passent en nous ou dans nos semblables.

§ 1.

Connaissance des Faits qui se passent dans notre propre Conscience.

Pour l'homme, il y a deux mondes : l'un intérieur, et l'autre extérieur. Ce dernier est mieux étudié, et pourquoi. Les faits de conscience se connaissent de la même manière que les faits extérieurs.

346. Nous savons que l'on doit distinguer deux mondes différens qui tombent l'un et l'autre, mais non pas de la même manière, sous l'inspection de l'intelligence : car, en même temps qu'avec les yeux, les mains et les autres sens, on perçoit les objets matériels qui sont hors de soi, on est informé, non pas avec les sens, mais par une autre voie, de ce qui se passe dans l'intérieur : si l'homme jouit, s'il souffre, il le sait; s'il croit, s'il doute, s'il désire, s'il veut, il le sait, de même qu'il sait si les objets extérieurs sont ronds ou carrés, grands ou petits, durs ou mous, noirs ou blancs, etc. Il sait donc ce qui se passe en lui aussi bien que ce qui se passe hors de lui; mais il ne connaît pas ces deux mondes par les mêmes organes : c'est au moyen de ses cinq sens qu'il connaît le monde extérieur; il n'en a pas besoin pour connaître le monde intérieur (345). Il voit le monde externe comme un spectacle placé en face de son intelligence. Il ne saurait se voir comme une chose étrangère : il se sent, il a la conscience de lui-même; et, bien qu'il ne puisse toucher et voir les phénomènes psychologiques qui se passent au-dedans de lui, aucun d'eux n'échappe à sa conscience.

A la vérité, soit par penchant, soit par habitude, nous sommes plus disposés à porter notre attention sur les choses extérieures que sur les phénomènes qui se passent en nous; et c'est à ce pen-

chant, et à la nécessité de pourvoir avant tout à la conservation de notre vie et aux besoins nombreux de notre corps, qu'on doit attribuer l'avance que les sciences naturelles ont prise sur les sciences philosophiques, dans la carrière du développement intellectuel de l'humanité. Mais cette habitude ou ce penchant qui porte notre attention au-dehors, s'il explique l'espèce d'oubli dans lequel on a laissé jusqu'ici les faits de conscience, ne prouve rien contre la possibilité de les observer : une foule de faits concourent à démontrer que l'attention conserve la faculté de se replier sur les phénomènes intérieurs; et que si leur connaissance est si peu avancée, c'est moins le pouvoir de les observer qui a manqué, que le besoin d'en faire l'objet d'une étude méthodique et le sujet d'une science régulière.

Mais, il faut en convenir, bien que tous les hommes soient plus ou moins capables de remarquer ce qui s'opère dans leur intérieur, et puissent y trouver de l'instruction et du plaisir, ces connaissances ne produisent des résultats vraiment scientifiques qu'autant qu'elles sont maniées par des personnes familiarisées avec les procédés, les méthodes et la rigueur des sciences d'observation. Des observateurs comme Vauvenargues ou La Bruyère n'y suffiraient pas. En effet, il ne s'agit pas de démêler comment la nature se comporte, et quelle forme elle prend dans un cas particulier : ce n'est là que son allure du moment, qui, étant variable selon les circonstances, n'est point du ressort de la science. Ce qu'il s'agit de découvrir, c'est ce qu'il y a de constant, de régulier, d'invariable dans ses opérations : et pour le découvrir, ce n'est point assez de la surprendre, il faut savoir l'interroger. Il faut, si l'on peut s'exprimer ainsi, la mettre à l'épreuve dans des cas différens, lui faire répéter

une opération sous des influences diverses, afin de distinguer les circonstances variables qui appartiennent au lieu, au temps, à l'éducation, et à mille causes accidentelles, et qu'il faut abandonner au peintre des mœurs; et les circonstances constantes qui appartiennent à la nature humaine, et qui doivent trouver place dans la science. En un mot, pour faire la science des faits intérieurs, il faut d'abord expérimenter; mais ce n'est pas là tout: la plupart des philosophes savaient expérimenter, et ne cherchaient dans l'étude de l'homme que les formes immuables de sa nature; Descartes, Leibnitz, Locke, ne considéraient point la scène intérieure sous le point de vue de La Bruyère, et cependant ils n'ont point fondé la science des faits internes. C'est qu'il ne suffit pas de savoir observer: il faut encore avoir le courage de ne voir dans les faits que ce qui est, de n'en tirer que des inductions qui en sortent rigoureusement. Ce n'est pas en cherchant des solutions au profit d'un système particulier, qu'on y parviendra, mais en ne voyant que le fait dégagé de toute question et abandonné à lui-même, et en ne tirant que des conséquences provisoires de ces faits, jusqu'à ce que des faits nouveaux viennent prouver leur insuffisance ou leur inexactitude. Tant que ces maximes sévères, tant que ces habitudes circonspectes, qui se sont enfin consacrées dans l'esprit des naturalistes, et qui ont conduit les sciences qu'ils cultivent à des résultats si positifs et si incontestables, n'auront point pénétré dans l'esprit des philosophes, la science des faits intérieurs ne sortira pas du berceau, et les questions qui s'y rattachent demeureront livrées au caprice de l'opinion.

Il n'y a point de différence entre la marche à suivre pour connaître la vérité des faits de conscien-

ce, et celle qui doit être observée pour acquérir la vérité des faits extérieurs.

Lorsqu'un philosophe veut se livrer à l'étude des faits internes, il ne doit pas abandonner ses recherches au hasard : il faut qu'il se propose successivement, et dans un plan calculé d'avance, les différentes questions de faits qu'il importe à la science de résoudre, de manière à ne pas s'occuper de plusieurs choses à la fois, et à ne donner son attention, dans un temps déterminé, qu'à une certaine espèce de phénomènes : autrement il se perdrait dans l'immense variété des faits internes, et s'éblouirait au lieu de s'éclairer. Il ne doit point non plus s'arrêter à de simples notions : il faut qu'il les livre à des méditations profondes, et qu'il en tire toutes les déductions qui peuvent en résulter.

Les expériences auxquelles on est obligé de recourir pour constater les faits de conscience, ont un avantage sur celles des faits extérieurs, en ce qu'elles se passent au-dedans de nous. Elles offrent beaucoup plus de facilité dans l'exécution, et promettent beaucoup plus d'exactitude dans les résultats. Combien, en effet, de phénomènes échappent aux recherches du physiologiste, qui n'est que trop souvent réduit à présumer, par l'impossibilité de pénétrer, sans la détruire, dans les mystères de la vie? Qui ne connaît toutes les difficultés que présentent cependant les expériences beaucoup plus faciles de la physique et de la chimie, soit à cause de la subtilité des phénomènes qui échappent aux sens, soit à cause de mille influences extérieures qui tantôt contrarient l'expérience au point de la rendre impossible, tantôt modifient et dénaturent ses résultats, et forcent à recourir à des contre-épreuves les plus multipliées. Dans d'autres circonstances, on est obligé de par-

courir la terre pour constater un fait; d'attendre les révolutions des astres pour faire une observation; de rapprocher une multitude d'êtres et d'objets différens disséminés à la surface du globe, ou enfouis çà et là dans ses entrailles, pour entrevoir une loi de la nature vivante et animée. Et quand nous voyons tant de difficultés vaincues dans les branches de l'histoire naturelle, comment ne pas se rassurer sur l'avenir de la science des faits de conscience, qui ne présentent ni ces difficultés à vaincre, ni ces causes d'erreur à éviter? Pour sentir la vie intérieure, il suffit de la laisser aller: c'est lorsqu'elle agit, que l'on en a le spectacle. Or elle se développe continuellement avec le cortége des phénomènes qui la manifestent: en sorte que l'observateur, qui la porte partout avec lui, peut à toute heure et en tout lieu, sans préparation comme sans dérangement, fixer sur elle son attention, et poursuivre le cours de ses recherches. Pour découvrir les lois de ces phénomènes, il n'est pas besoin que l'observateur se mette en action et imagine des expériences: il en altèrerait les phénomènes en les produisant exprès en lui-même; il suffit qu'il se contente d'acquérir l'habitude de les observer quand ils se produisent naturellement, et qu'il ne s'inquiète pas du reste. La scène mobile de la vie, le jeu varié du commerce social, exciteront cent fois le jour, et sous l'influence de mille circonstances différentes, le développement des divers phénomènes dont il cherche les lois: alors le même fait, reproduit sous des conditions différentes, laissera bientôt paraître ce qu'il y a d'invariable et de constant, s'abstraira bientôt des circonstances accidentelles qui le modifient dans les différens cas, et se livrera sans effort à l'observateur dans ses élémens constitutifs.

A la vérité, il est des points d'observations intérieures si délicats, qu'ils échappent à la conscience du vulgaire, et qui sont même encore trop subtils pour que le philosophe puisse les saisir avec précision et netteté : ils sont, pour le sentiment intérieur, ce que sont pour les yeux les phénomènes sensibles qui ne laissent que vaguement entrevoir ce qui est le plus apparent; chaque observateur les comprend à sa manière, selon qu'il croit les voir, ou qu'il pense qu'il doit les supposer. Mais, en faisant à cette classe de phénomènes obscurs une part aussi large qu'on voudra, il restera toujours dans le monde intérieur une foule de phénomènes qui se manifestent avec tant d'évidence, qu'il est impossible d'en méconnaître la nature, et beaucoup d'autres sur les circonstances desquels il n'est pas moins difficile de se méprendre quand on les étudie avec un peu de persévérance et d'attention.

La certitude scientifique des faits de conscience est égale à celle des faits extérieurs, avec cette seule différence, que l'une, exprimant un fait intérieur, a dû être vérifiée par la conscience; tandis que l'autre, exprimant un fait sensible, l'a été par les sens.

Préface de l'*Esquisse de Philosophie morale* de Dugald-Stewart, par Th. Jouffroy. — *Mélanges philosophiques*, par le même.

§ 2.

Connaissance des Faits qui se passent dans la Conscience d'autrui.

Nous connaissons les affections que nos semblables éprouvent, et quand ils nous les manifestent volontairement par la mimique, et lors même qu'ils ne cherchent pas à nous en instruire.

N° 1.

Moyens de connaître la vérité des Faits de Conscience qui se passent dans l'intérieur d'autrui, manifestés volontairement par le langage d'action.

Rapports entre les signes indicateurs et les sentimens. Manifestation des affections par les mouvemens du corps. Expressions de la face, sons, voix, cris, etc. Chaque sentiment a son expression. Ces signes sont compris par tout le monde. Les affections précèdent les signes.

347. L'intelligence cherche des alimens à ses opérations jusque dans l'intérieur de la conscience d'autrui, et elle découvre par sa seule force les affections qui y sont déposées.

Ce pouvoir provient de ce que chaque sentiment a son regard, son accent, son geste ou sa mimique, et que l'homme est construit de manière à comprendre ces signes, comme l'œil est organisé pour voir les objets visibles (289).

Les signes produits par un sentiment, sont en effet en rapport naturel, d'un côté avec le sentiment qui les produit, et de l'autre avec les sentimens de la personne qui les aperçoit. Il y a liaison, d'une part entre le sentiment et le signe non arbitraire qu'il produit; et d'autre part entre ce signe et le sentiment qu'il fait naître chez la personne qui en est frappée. Le signe communique le sentiment par le rapport que celui-ci a avec l'idée: la terreur, qui arrache des cris à l'homme épouvanté, se lie à des idées de préférence; et la même terreur, produite chez l'homme affecté par ses cris, éveillera des idées analogues. Ainsi, la chaîne qui lie l'homme à l'homme, s'étend par des signes naturels, et se ramifie jusque dans les profondeurs de l'ame.

La concordance des affections et des mouvemens instinctifs, n'étant pas soumise à la volonté, est néces-

sairement la même chez tous les hommes : nous ne pouvons donner aux mouvemens qui expriment nos sentimens un caractère différent de celui qu'ils ont naturellement. Il résulte de là que la mimique est un signe indicateur, un langage éloquent, qui va jusqu'au cœur, et qui trahit les sentimens.

Cette concordance des affections et des mouvemens involontaires, est si bien le résultat de l'organisation, que ce n'est jamais sans effort qu'on fait taire cette manifestation extérieure lorsque quelques circonstances de la vie sociale nous font juger convenable de la cacher.

L'effet de cette concordance est tel, que si le corps est disposé, par un moyen quelconque, à des mouvemens semblables à ceux qui proviennent d'une passion, cette disposition excite au moral quelque chose de très-ressemblant à cette passion. Ainsi, en imitant les regards et les gestes d'un homme courroucé ou paisible, effrayé ou audacieux, le moral se porte involontairement à l'émotion dont on essaie de prendre l'apparence, et il est même difficile de séparer l'émotion des gestes qui y correspondent; l'union de ces deux parties de nous-mêmes est telle, que l'une ne peut sentir ni plaisir ni douleur, sans la participation de l'autre : c'est par cette raison que la distraction peut momentanément suspendre une douleur physique.

Si, au contraire, le corps n'est pas disposé à faire les gestes ou à éprouver les affections qu'une émotion, quelle qu'elle soit, y produit ordinairement, cette affection elle-même ne pourra jamais naître, quand même sa cause serait très-énergique, et qu'elle serait purement mentale. C'est ainsi qu'un opiat ou des liqueurs spiritueuses suspendront l'action du chagrin ou de la colère, en dépit de nous-mêmes;

et cela en mettant le corps dans une disposition contraire à celle qu'il avait reçue de ces émotions.

La face humaine est le siége principal des affections : elle devient alors un tableau vivant où ces impressions sont rendues avec autant de délicatesse que d'énergie ; où chaque émotion de la sensibilité est exprimée par un trait, chaque action par un caractère dont l'impression vive et prompte nous décèle, et rend au-dehors, par des signes pathétiques, les images de nos secrètes agitations.

Les mouvemens des muscles qui modifient les traits du visage, la couleur qui se répand dans le réseau capillaire de la peau, les excrétions qui sortent des canaux excréteurs, ou qui s'y arrêtent, le volume même des parties, sont différemment altérés ou modifiés dans les passions.

Sous une égale émotion, les visages sont plus ou moins expressifs et mobiles, selon la mesure de sensibilité des individus. Il en est dont les traits changent peu ; il en est, au contraire, dont les émotions éclatent et se prononcent avec beaucoup de force et de promptitude. Les figures des hommes du Nord sont en général peu mobiles et peu expressives ; celles des hommes du Midi, et particulièrement des Italiens, le sont au contraire à un degré extrême. Quand ils conversent, l'expression de leur visage est un véritable langage ; on les entend en les voyant, sans que leurs paroles arrivent à l'oreille.

Il est aussi des dispositions primitives qui souvent donnent aux physionomies un caractère qui n'est aucunement l'expression d'une affection existante : ainsi, l'on voit des individus dont la figure, dans l'état de repos et de calme, présente des rapports et des proportions qui, sur d'autres visages, seraient l'expression d'une émotion très-prononcée.

Mais alors cette physionomie est fixe, et ne porte pas le caractère du mouvement; ceux qui ont l'habitude de la voir ne s'y trompent pas. Il en est presque de même des traits qu'un état de l'ame, devenu ordinaire, a pour ainsi dire fixés; mais alors il y a plus de mobilité dans les traits, et la figure, devenant un indice de la disposition habituelle de l'ame, porte l'empreinte du caractère. Au contraire, une physionomie fixe, dont les traits n'ont presque point de mobilité, et ne changent pas, est ce qu'on appelle une physionomie insignifiante, soit qu'elle dépende de l'immobilité de l'ame, ce qui se rencontre souvent dans les figures très-régulières d'ailleurs, ou de l'empire que l'homme s'est exercé à prendre sur lui-même pour cacher ses sentimens secrets, et faire, pour ainsi dire, taire son visage, comme il arrive aux courtisans et aux hommes exercés dans la diplomatie, qui même ont l'art de faire dire à leur visage tout autre chose que ce qu'ils pensent, et de lui faire simuler des affections qu'ils n'éprouvent pas.

Mais, quoique toute la figure humaine entre en action dans les affections, cependant chacune de ses parties devient en général la marque d'un genre particulier d'émotions; et, sous ce rapport, le visage peut être divisé en trois régions: le front, jusqu'aux yeux, est principalement le siége de l'intelligence; les yeux, réunis au nez, aux joues, et à une partie de la bouche, rendent surtout les affections du cœur; la bouche, les lèvres, le menton, désignent plus particulièrement les appétits et les besoins organiques.

Le corps, dans tout son ensemble, partage aussi les expressions du visage, et il leur donne plus de caractère par ses attitudes et ses mouvemens: tantôt il s'agite avec violence, tantôt il paraît tomber dans

un affaissement et une immobilité absolue. Ainsi, dans toutes les affections tendres et agréables, on porte naturellement les bras et le corps en avant; les mouvemens s'étendent et s'arrondissent; les attitudes n'offrent à l'œil aucun signe de gêne ou de contrainte. Dans les affections contraires, telles que la haine, la peur, l'horreur, etc., les bras tendent brusquement à s'écarter, à repousser; la tête se détourne vivement des objets qui effraient ou déplaisent; le corps entier recule. Enfin, dans les émotions qui nous font sentir le besoin de secours, de commisération, les bras s'élèvent en se rapprochant, les mains se joignent, en même temps que le regard se porte vers le ciel ou vers l'objet de notre attente; le corps tombe sur les genoux qui fléchissent : telle est l'attitude que la nature commande à l'humble prière.

Mais ce n'est pas seulement dans le jeu de la physionomie, dans les différentes attitudes du corps, que les émotions s'expriment : elles y joignent souvent les sons, la voix, les cris, les sanglots, les larmes, sans que celui qui les emploie ait l'intention de les invoquer, pour communiquer aux autres les sentimens qu'il éprouve. Ces signes sont involontaires, et échappent malgré nous. Il suit de là que tous les mouvemens qui constituent la mécanique du corps humain, concourent pour manifester les diverses émotions dont l'homme peut être affecté. Mais pour que l'expression soit entière, il faut que l'émotion soit librement éprouvée : si elle est contrainte, les signes extérieurs de l'état intérieur de l'ame sont effacés, retenus ou restreints. Le plus ou le moins de liberté établit des nuances entre la plénitude de l'expression et sa contrainte absolue.

Chaque sentiment a une expression qui lui est propre, et qui empêche de le confondre avec d'au-

tres, quoique leur nombre paraisse impossible à déterminer. On les retrouve toujours les mêmes dans leurs divisions les plus éloignées, marquées par des traits qui annoncent la famille à laquelle ils appartiennent. Mais tous les signes mimiques des émotions peuvent être rapportés à deux grands types généraux : les uns épanouissent les traits, les tirent en dehors ; les autres les resserrent, en les portant surtout en bas. Les affections tristes, par exemple, rapprochent tous les traits au centre de la face, tandis que ces traits s'épanouissent et s'en écartent dans les émotions gaies.

C'est encore dans les expressions mimiques que la plupart des signes usuels de la société, quelque modifiés et souvent quelque ridicules qu'ils soient, prennent leur origine. Si nous examinons, par exemple, les différentes manières de saluer, elles varient à l'infini chez tous les peuples ; mais observons-les avec attention, et nous reconnaîtrons bientôt, dans les gestes ou autres signes dont elles se composent, autant d'expressions vraies des sentimens que l'on veut témoigner, tels que ceux de respect, de bienveillance. On reconnaîtra aussi que les peuples qui, dans toutes leurs manières, auront plus de vérité et de grace, seront ceux qui auront le plus conservé cet heureux accord que la nature a établi entre nos affections et leurs divers modes d'expression.

Tous les signes naturels qui manifestent nos affections, sont compris par tout le monde : nous pouvons par-là connaître les besoins des autres, comme ils peuvent connaître les nôtres. Mais si certains hommes pouvaient avoir des sentimens différens de ceux de leurs semblables, ceux-ci ne pourraient pas comprendre ces sentimens qu'ils seraient incapables d'éprouver. Cette loi est applicable aux ani-

maux comme à l'homme : un chien comprend parfaitement le signe de la colère de son maître, parce qu'il a cette émotion commune avec lui; mais il ne connaîtra jamais la signification des signes naturels de vénération, parce qu'il est privé de ce sentiment.

De ce que les signes nous font connaître nos affections, il ne s'ensuit pas qu'il faille des signes pour les faire naître : les affections précèdent tous les signes, et, dans leurs actions, elles se combinent avec eux; il y a association, et c'est par cette association que les signes peuvent exciter les affections, et celle-ci la production des signes.

Des Dispositions de l'Ame et de l'Esprit, par le docteur GALL.—*Physiologie du Cerveau*, par le même. — *Anatomie générale*, par BICHAT.— *Dictionnaire des Sciences médicales*, mots SIGNES DES AFFECTIONS. — *Essai sur la Nature de l'Homme*, par RANCONI. — *Recherches sur les Lois de l'Imagination*, par BONSTETTEN.

N° 2.

Moyens de connaître la vérité des Faits qui se passent dans l'intérieur d'autrui, sans qu'on cherche à nous en instruire.

Importance de connaître les penchans d'autrui. Systèmes propres pour y parvenir. 1° La crânoscopie : Camper, Gall, comparaison des systèmes de ces auteurs; 2° la physiognomonie : Lavater; 3° la pathognomonie.

348. Destinés à vivre en société, il serait pour nous d'un grand intérêt de connaître non-seulement les affections qu'éprouvent ceux avec lesquels nous devons vivre, mais encore de pénétrer leurs penchans, et de lire dans leurs cœurs les sentimens auxquels ils sont enclins. Mais ce désir peut-il être satisfait? existe-t-il des signes qui puissent nous en instruire? On le croit, et on s'appuie sur ce que l'homme reçoit une organisation appropriée aux dispositions que lui donne la nature. Si cette disposition varie, l'organisation variera avec elle : ainsi,

pour connaître les affections qui doivent naître, il suffira de savoir comment la nature a conformé les organes. Mais quels sont les organes qui marquent ces dispositions et qui doivent être consultés? où réside la vraie mimique des penchans? C'est ici où naissent les dissidences : les uns placent cette mimique dans la forme du crâne et les protubérances qui se trouvent à sa surface, c'est la Crânoscopie; les autres mettent cet art dans l'expression de la face et dans les formes ou mouvemens des autres parties du corps, c'est la Physiognomonie; d'autres enfin, adoptant ces derniers signes, ne les considèrent pas comme l'annonce des penchans, mais seulement comme provenant de l'habitude que les organes ont prise par un long exercice, c'est la Pathognomonie. Examinons succinctement ces différens systèmes, et les principales objections qu'ils font naître.

349. I. Camper, en comparant le cerveau de l'homme à celui des différentes espèces d'animaux, a démontré jusqu'à l'évidence qu'il y avait un rapport très-prononcé entre la forme du crâne et l'étendue des facultés intellectuelles. Il résulte de ses observations, que l'intelligence décroît à mesure que l'angle facial devient aigu, et que, par suite, la faculté cérébrale se rétrécit. Ce terme de rapport est constant et fixe; il est reconnu vrai par les lumières directes de l'anatomie, et l'observation des mœurs et de l'industrie des diverses classes d'animaux. On peut encore le vérifier par la comparaison faite entre des hommes les plus inégalement doués des facultés de l'esprit, où le rètrécissement de la cavité cérébrale et le degré d'ouverture de l'angle facial offrent aussi des différences les plus notables.

Mais de ce signe naturel d'organisation, qui nous

conduit de la conformation générale aux degrés d'intelligence qui peuvent s'y rapporter, nous savons que le docteur Gall, en décomposant ce rapport général, est allé beaucoup plus loin; qu'il a cru reconnaître sur le crâne des signes pour toutes les facultés sentimentales et intellectuelles. Nous avons énuméré ailleurs ces signes.

La seule exposition du système de Gall et de celui de Camper suffit pour nous démontrer que si tout est clair, facile à saisir et à vérifier dans le système de Camper, tout est arbitraire et vague dans la classification artificielle du docteur allemand, et dans le langage qui s'y rapporte. Ces facultés nominales ne semblent être que de pures abstractions, qui ne paraissent pas pouvoir être localisées dans un siége cérébral réel. Il n'en est pas de même lorsqu'on cherche seulement à établir un rapport général entre le signe constant pris dans l'organisation, et le degré de raison, d'esprit, d'intelligence, de sentimens, attribué à diverses classes d'animaux. Ici, tout le monde s'entend, parce qu'on a la latitude nécessaire pour comparer et juger; dans le système du docteur Gall, qui serait bien plus intéressant s'il était incontestable, tout est incertain : les comparaisons reposent sur des points exigus sujets à discussion, à exception, à mille incertitudes dans les signes et dans les applications variées. Qu'est-ce d'ailleurs que vingt-sept organes, en comparaison des goûts et des penchans de l'humanité? En se bornant à ce petit nombre d'organes, on est réduit à des subtilités continuelles pour expliquer, par les différens degrés de développement et par les diverses combinaisons des organes admis, les penchans et les facultés intellectuelles qui n'ont point d'organes propres. Et comment y parvenir sans hypothèse, puisqu'il est impossible de circonscrire

matériellement les organes admis, et d'en faire voir un central qui communique avec tous les autres, les associe, et les domine au besoin? Il ne faut pas néanmoins conclure de là que tout soit faux dans ce système : si les observations sur lesquelles on l'appuie sont loin de présenter encore des données certaines, rien ne démontre également qu'il est erroné dans tous ses points. Suspendons donc notre jugement jusqu'à ce que de nouvelles expériences plus nombreuses et plus concluantes nous permettent d'embrasser une opinion assurée.

350. II. Ce que le docteur Gall cherchait dans les protubérances du crâne, le fameux Lavater avait cru l'avoir trouvé dans la conformation et l'expression des traits du visage considérés séparément un à un, ou dans leur ensemble, et encore dans la configuration de toutes les autres parties extérieures du corps.

Suivant ce système, c'est à l'organisation à représenter les affections, les penchans de l'individu; le moral et le physique se correspondent tellement, que chaque caractère a sa conformation particulière. Cette règle est la même pour les animaux que pour l'homme. Si un médecin observateur devient un physionomiste éclairé pour l'espèce humaine, le maquignon habile saura juger les qualités du cheval; le chasseur exercé, celles du chien. Il y a donc des données que l'on peut prendre pour guides, et l'on doit conclure de là que la physiognomonie peut devenir un art.

Cet art consiste à observer beaucoup d'individus, et à voir ce qu'ils offrent de commun dans leur physique et dans leur moral, pour s'assurer que telle complexion dispose à tel caractère naturel.

Les signes d'une seule partie du corps pris isolément, n'ont beaucoup de valeur qu'autant qu'ils sont

en convenance avec ceux des autres parties, parce que tout le corps humain est un, et que chaque symétrie a sa propre nature et ses dispositions. En effet, il existe des rapports constans entre nos divers membres : c'est pourquoi la conformation d'un seul en peut faire deviner plusieurs autres; mais aucun signe isolé n'est suffisant ou décisif, car pour connaître tout, il faut juger par le tout.

Les inductions de la physiognomonie se tirent : 1° de l'expression de la physionomie, 2° des mouvemens corporels, 3° du ton de la voix, 4° de la texture de la chair, 5° de la couleur de la peau, 6° de la nature des cheveux.

1° Chaque homme ayant sa manière de sentir et de penser, il est évident que les muscles de l'appareil du visage ne sont point également employés et exercés chez les différens individus. De cette inégalité résulte la physionomie.

Une émotion accidentelle et passagère, une passion qui ne tient pas au fond du caractère, ne laissent à la vérité aucune trace. En général, chez les enfans et chez les femmes, pendant la jeunesse, ou chez tous les individus d'une constitution nerveuse ou mobile, il y a peu ou presque point de physionomie en repos; et les passions, les pensées, sont si éphémères, qu'elles rident à peine la surface du visage. Il n'en est pas ainsi dans la plupart des autres conditions humaines: à mesure que les penchans originels se développent ou se modifient par l'éducation, et que l'existence morale se forme et s'étend, il y a dans le visage des parties qui changent, qui prennent du caractère, ou qui présentent même une autre expression. Le moral, sans cesse en action, travaille, modèle en quelque sorte le physique : certains muscles sont inactifs ou agissent faiblement; d'autres, qui sont plus exer-

cés, et qui se contractent sans cesse dans l'expression répétée des passions dominantes, ont plus de force, de relief, sillonnent plus profondément la peau, ou font éprouver aux parties sur lesquelles ils agissent des changemens de forme plus marqués, révélant par quelque trait caractéristique, non la passion du moment, mais le sentiment, les habitudes, qui forment le trait principal ou le fond du caractère. Ainsi, il suffira de rire ou de sourire très-souvent; d'éprouver constamment des affections d'amour, de tendresse, de pitié, ou de bienveillance; de céder d'une manière fréquente à des mouvemens d'orgueil, de mépris, de dédain; ou bien enfin de se laisser dominer par la haine, l'envie, et d'abandonner en quelque sorte sa vie aux passions cruelles, farouches, concentrées et convulsives, pour donner au visage un caractère permanent, une sorte de forme et d'empreinte, qui annoncent l'affection dominante et habituelle. L'effet devient ici symptôme; il révèle et manifeste sa cause par des signes dont une expérience suivie et des observations nombreuses et bien faites font reconnaître et apprécier tous les degrés de valeur et d'expression. La trace des sentimens mixtes, ou des nuances, des modifications et des degrés dont un même genre de sentimens est susceptible, peut souvent se reconnaître. Il faut joindre d'ailleurs aux moyens d'expression que nous fournit l'appareil musculaire de la face tout ce que peuvent ajouter à ces caractères les variétés de la physionomie passive, les nuances, les diversités dans la couleur, et l'aspect plus ou moins animé de la peau du visage et des yeux.

Ces preuves de la certitude de la physiognomonie ne laissent aucun doute. On serait presque tenté de croire que la plupart des hommes les admettent à

leur insu, et qu'un pressentiment secret les détermine à accorder, dans plusieurs circonstances, une confiance sans borne aux révélations de la physionomie. En effet, ce n'est pas seulement l'expression dramatique des grandes passions qui nous frappe et qui se fait reconnaître : nous démêlons aussi involontairement les traces de la passion moins forte, mais dont l'expression est constante et habituelle. Ce que nous avons à attendre ou à craindre d'un homme que nous voyons pour la première fois, est annoncé à la première entrevue par un *je ne sais quoi* que nous ne pouvons définir, par un trait qui nous frappe sans que nous puissions l'analyser, et qui, pour le physiologiste éclairé par l'anatomie, ne peut être regardé que comme une des variétés individuelles formées dans le visage par le développement des muscles employés dans l'expression souvent répétée de la bienveillance, de la sévérité, de l'orgueil ou du mépris. Il y a des personnes qui sont douées d'une sagacité naturelle si grande, que, sans connaître même les noms de physiognomonie et d'anatomie, elles saisissent au premier coup d'œil ces traits délicats, ces lignes, ces vestiges des sentimens caractéristiques de chaque individu, et se décident, dans les occasions les plus importantes de leur vie, d'après ces indications.

Nous observons, nous admirons avec le même esprit les productions des beaux-arts; et, dans une galerie de portraits dont les originaux nous sont pour la plupart inconnus, nous cherchons avec plus ou moins de succès dans ces images une ame et un caractère. Nous voulons même retrouver cette expression caractéristique dans les productions libres, dans les compositions véritablement poétiques de la peinture, de la sculpture. Pour nous intéresser, il ne suffit pas que la toile et le marbre respirent : il faut que

le marbre et la toile paraissent sentir et penser d'une foule de manières différentes.

2° Tous les mouvemens du corps viennent se mettre en harmonie avec l'expression de la figure, et lui prêter un nouvel appui pour nous aider dans la recherche du caractère. Le caractère mâle prend une démarche ferme, égale, assurée. Le pas incertain, mou, inégal, est propre aux tempéramens féminins. Marcher précipitamment, la tête levée, annonce l'étourderie; le contraire désigne la réflexion. Une démarche mesurée et compassée est particulière aux pédans, qui parlent et agissent en tout avec une ponctualité affectée. Le modeste marche simplement, les yeux baissés; ceux qui se bercent nonchalamment en marchant, sont efféminés et flatteurs. Des mouvemens brusques et fréquens décèlent l'inquiétude du caractère, l'inconstance des désirs. Les personnes constantes, qui se tiennent aux objets présens, montrent des mouvemens graves et réguliers. Ces mouvemens sont plus lents chez les insoucians et les paresseux, plus véhémens dans ceux qui sont d'un caractère opposé. En général, les actions violentes indiquent l'emportement de l'esprit et des passions fougueuses, ou un caractère extravagant: car les naturels modérés ont des mouvemens réfléchis.

3° La voix sert, dans plusieurs circonstances, de supplément aux autres signes physiognomoniques: une voix haute et grave annonce l'ardeur amoureuse, la force de la complexion; une voix grêle et aiguë indique le contraire. Une voix aigre et criarde désigne une humeur irascible; une voix molle caractérise une nature douce; la voix cassée annonce qu'on a perdu la faculté génératrice. Le langage naturellement humble et tremblant annonce l'homme simple;

et le parler subtil et entortillé, un esprit rusé, mais timide. Les personnes qui grasseient sont ordinairement mignardes et efféminées. Les hommes durs prononcent fortement les sons les plus âpres.

Rien n'indique mieux le mode de notre sensibilité que l'espèce de chant et de rhythme que chacun de nous préfère : ainsi, les airs simples annoncent un caractère tendre, affectueux, autant que les airs compliqués, à rhythmes vifs, décèlent un caractère ardent, bourru, emporté. Les personnes qui chantent beaucoup sont portées aux plaisirs amoureux. Le mode harmonique annonce moins de sensibilité intérieure dans ceux qui le recherchent, que dans ceux qui préfèrent la mélodie.

Ceux qui rient souvent et aux éclats pour de faibles sujets, montrent un esprit déréglé qui approche de la folie. Sourire modérément et à propos est la marque d'un esprit sensé et judicieux. Le penchant à ricaner est l'annonce d'un mauvais naturel; et le ris moqueur, celui d'un caractère malicieux. Rire volontiers annonce un caractère affable, des mœurs faciles, et un esprit médiocre. Les esprits profonds rient rarement; les caractères cruels ne rient qu'en faisant du mal.

4° La texture de la chair, quand elle paraît sèche et dure, montre un caractère ferme, mais peu sensible; si, au contraire, elle est douce, elle présage une complexion impressionnable, mais légère et inconstante dans ses affections.

5° La couleur de la peau, si elle est vive, florissante, vermeille, annonce de la sensibilité, de la délicatesse, de l'esprit.

6° Enfin, les cheveux ou poils, s'ils sont rudes et grossiers, manifestent une complexion dure et insensible, mais vacillante et audacieuse. Les cheveux

très-fins et soyeux présagent un caractère timide ou faible. Les individus très-velus sont vigoureux en amour.

Le docteur Gall nous fait porter la main sur les protubérances du crâne, pour connaître les penchans; Lavater nous les montre dans l'expression que prennent les organes extérieurs lorsqu'ils entrent en action. Tous ces moyens sont incomplets pour acquérir ces connaissances : c'est, suivant Ch. Fourier, dans toute l'organisation de l'individu qu'il faut puiser pour poser les bases de cette science, qui doit être établie sur l'ensemble et les détails de chaque partie du corps humain; elle tient à la conformation de la tête et du cœur, des os et des muscles, aux solides et aux fluides, dont les rapports sont intimes et posent sur l'analogie, lien des mondes, et qui est la grande et universelle loi de la nature, à peine entrevue aujourd'hui. Schelling a eu raison de dire : L'univers est fait sur le modèle de l'ame humaine, et l'analogie de chaque partie de l'univers avec l'ensemble est telle, que la même idée se réfléchit constamment du tout dans chaque partie, et de chaque partie dans le tout.

351. III. La pathognomonie, plus timide que les systèmes précédens, pose bien, comme Lavater, sa doctrine sur la conformation extérieure des organes et l'expression de la physionomie, mais n'affirme pas que ces signes soient le miroir des dispositions innées, des penchans, et du caractère naturel; elle se borne à les considérer comme effets de l'habitude.

C'est un principe incontesté, qu'un organe prend la direction qu'une longue habitude lui a fait contracter. Si la même affection prédomine chez un individu, les muscles se contractent d'abord momen-

tanément; puis, par leurs nombreuses répétitions, en conservent l'habitude et l'empreinte; le corps prend une attitude différente, et tous les traits un air qui sert à faire connaître l'espèce d'affection qui les a produits. Qu'un homme ait de longs chagrins, un air de tristesse se marque sur son visage; que cet état soit longuement prolongé, quoique les organes n'aient pas été disposés dans le principe à prendre naturellement cette expression, ils se prêteront à cette forme, et la conserveront. Un aspect triste ou gai, certains gestes, peuvent s'acquérir par habitude et se conserver toute la vie: C'est ainsi qu'un ancien soldat, devenu domestique, conserve une sorte de fierté qui le décèle; tous ses mouvemens tendent à le trahir, parce qu'il a toujours un reste d'habitude. Il en est de même de celui qui se porte souvent à des actes de colère : l'on pourra s'en apercevoir à la contraction de ses traits, et même à la difformité et aux grimaces qui caractériseront son rire, d'autant moins aisé qu'il sera plus rare. L'on conjecturera par le bras d'un boulanger, d'un boucher, l'habitude de s'en servir; par les jambes d'un piéton, l'habitude de marcher, etc. Mais on ne doit pas inférer de l'état de ces organes que ces hommes aient une disposition innée, l'un à être soldat, l'autre à se mettre en colère, celui-ci à faire du pain ou à préparer des viandes, celui-là à marcher: ce serait s'exposer à tomber dans des erreurs continuelles; car très-souvent ces actes ne sont que l'effet de l'éducation, des circonstances qui, en changeant, peuvent aussi non-seulement modifier, mais changer entièrement les habitudes organiques et sentimentales. Enfin, ce n'est pas par des signes inhérens à l'organisation que l'on peut juger les penchans, les passions, les affections prédominantes des hommes, mais par

des signes acquis. Ce n'est pas la forme des traits par elle-même qui nous instruit, mais celle que leur ont fait contracter des mouvemens long-temps exercés.

Sans nier l'influence de l'organisation et de l'habitude sur l'expression de tout le corps, il est difficile de méconnaître le danger de se décider d'après ces seuls signes : car ils peuvent nous induire en erreur, soit parce que certains vices des organes empêchent que la forme que l'organe devrait prendre en conformité de tel penchant, ne se développe assez pour ne pas les méconnaître, soit parce qu'ils offrent des nuances trop délicates pour que nous ne puissions pas les échapper avec nos sens. Nous devons donc chercher de nouveaux appuis à ces signes : ce n'est pas trop de tous nos moyens de connaître pour découvrir les plis secrets du cœur humain, pour sonder la profondeur des penchans et des caractères. Or nous avons une voie plus assurée d'arriver à ce but, que les systèmes dont nous venons de parler : c'est d'étudier l'individu dans ses actions habituelles et dans sa conduite journalière.

Si, dans des occasions particulières, une personne est portée à masquer ses vrais sentimens, elle ne peut les voiler pendant un long espace de temps; ses actes habituels seront toujours en conformité de ses penchans : *Chassez le naturel, il revient au galop;* il faut que le caractère se montre ce qu'il est. La physionomie, les habitudes du corps et des mouvemens, seront, si l'on veut, des signes; mais c'est dans l'action continue que l'on découvrira la réalité : l'avare ne sera pas constamment généreux; le débauché toujours sobre; l'homme inhumain ne se montrera pas bienfaisant dans toutes les circonstances, etc. Si l'on veut juger un homme de lettres, un artiste,

un homme d'état, nous prononcerons avec plus de certitude sur leurs talens en consultant leurs ouvrages, qu'en examinant les protubérances de leurs crânes, ou la forme de leurs fronts, la vivacité de leurs yeux, la démarche de leurs corps, etc.

Non-seulement nous pouvons, par les actions, être assurés des caractères et des penchans, mais il nous est possible encore d'y parvenir, quoique ces actes n'aient pas un rapport direct avec l'objet que nous désirons connaître : ainsi, l'amour des lettres et des beaux arts nous annoncera un esprit délicat, sensible, souvent noble et élevé; le goût des exercices violens, cruels, marquera le peu de disposition pour les affections douces et sociales, etc., etc.

Les conversations familières nous serviront encore puissamment dans ces recherches. Nous savons que la direction des idées suit celle des sentimens : il ne sera donc pas bien difficile de juger, par le genre de conversation que la personne que nous voulons connaître préfère, par la nature des idées sur lesquelles elle appuie, quels sont les sentimens qui l'animent, quels sont les penchans qui l'entraînent.

Tous ces moyens, tirés de l'ordre social, sont plus assurés que les signes corporels; ils sont moins sujets à nous tromper : mais si les signes qu'emploient la crânologie et la physiognomonie viennent les corroborer; s'il y a un rapport entre les signes, les discours et les actions, la connaissance que nous voulons acquérir est entière, l'homme est mis à nu; nous pouvons, avant l'évènement, savoir ce qu'il peut sentir, penser et vouloir.

Observations sur la Phrénologie. — *Dictionnaire des Sciences médicales*, mots ORGANOSCOPIE, PHYSIOGNOMONIE, VISAGE. — *De l'Irritation et de la Folie*, par BROUSSAIS. — *La Réforme industrielle*, ou *le Phalanstère*, 29 août 1833.

SECTION V.

DE LA RÉUNION DES CONNAISSANCES HUMAINES, OU DES SCIENCES ET DES ARTS.

Ce que l'on entend par sciences, arts, science universelle. Leur origine. Philosophie. Arbre encyclopédique des sciences.

352. Les connaissances humaines forment les sciences.

Par science, on entend la collection des lois qui régissent les phénomènes dans l'ordre physique, physiologique, psychologique.

Les arts sont les moyens de faire servir les sciences aux besoins de la vie quand elles peuvent être appliquées à cet usage.

L'ensemble de tous les phénomènes connus et inconnus qui résultent de l'ordre de l'univers, constitue la science universelle.

Comme la nature est infinie, la science universelle est sans borne, et nos facultés ne peuvent l'atteindre. Nous ne connaissons, en effet, les objets qu'autant que nous pouvons nous en former des idées : ainsi tout ce qui n'est pas susceptible de se transformer en idées, ne peut devenir pour nous matière de connaissance.

Mais, malgré les limites que la nature a mises aux connaissances que nous pouvons acquérir, nous n'avons pas à nous plaindre de leur peu d'étendue : car il s'en faut de beaucoup que nous les ayons atteintes. Et, en effet, le livre des sciences accessibles à l'homme, quoiqu'il soit continuellement feuilleté, ne pourra jamais être épuisé; il nous restera toujours plus de pages à consulter que nous ne pourrons en parcourir.

On a cru que les sciences et les arts tiraient leur origine des seules facultés intellectuelles. Mais la na-

ture n'opère jamais par des moyens simples. Tout est dualisé : l'intelligence n'agit, pour les produire, que concurremment avec les sentimens. Ce sont les sentimens qui enfantent les sciences et les arts. Si nous examinons, en effet, comment se forment les sciences, nous verrons que chacune d'elles prend sa source dans un sentiment particulier: ainsi, nous sommes portés à rechercher la connaissance des choses par le sentiment de curiosité; c'est le sentiment de l'utile qui produit l'invention des arts et métiers; le sentiment du beau inspire les beaux arts; le sentiment de sociabilité donne naissance aux sciences sociales, politiques et morales; enfin, le sentiment de l'infini est le principe créateur des sciences mathématique, logique, métaphysique, ontologique, théologique. (335 et suiv.)

Si nous avions plus d'espèces différentes de sentimens, nous acquerrions dans la même proportion autant de connaissances nouvelles que nous ne pouvons pas obtenir avec notre organisation actuelle.

D'après ces principes, ne soyons pas surpris si on a échoué jusqu'à présent dans la formation d'un arbre encyclopédique fondé sur les facultés intellectuelles : c'était sur les sentimens dont l'humanité est douée, aidés de l'intelligence, qu'il fallait greffer les sciences, et l'on aurait établi alors une classification appuyée sur des bases naturelles.

353. On appelle philosophie l'action de l'esprit employé à la recherche des sciences : on la qualifie de science des sciences [1], parce qu'elle les accom-

[1] M. Th. Jouffroy donne au mot *Philosophie* une autre acception; il désigne par-là les sciences qui ne sont point physiques. Toutes les sciences, suivant lui, doivent être distinguées en physiques et philosophiques. (Voy. Préface des œuvres de Th. Reid, t. 1, p. XLII.)

pagne toutes également, qu'elle en est en quelque sorte la cheville ouvrière; mais par elle-même, elle n'est pas une science proprement dite, elle est une faculté entièrement stérile, elle ne nous apprend rien, elle ne nous donne aucune idée : pour devenir féconde, elle a besoin de sentimens qui lui servent d'alimens indispensables; elle n'est, enfin, que l'activité intellectuelle appliquée à la recherche des causes.

CHAPITRE II.

Opération de l'Esprit sur les sentimens, pour en connaître la convenance.

354. L'esprit est continuellement ému par les sentimens, comme il est occupé par les idées. Si les idées excitent son action pour en rechercher les rapports qui constituent la vérité, il s'attache aux sentimens pour découvrir ceux qu'il lui convient de préférer; ce qui est encore rechercher la vérité.

La préférence donnée aux sentimens ne résulte pas d'une marche longue et laborieuse de l'intelligence, comme cela a lieu pour les idées; elle est une véritable révélation qui est transmise à la conscience, et dont jouissent les hommes les moins intelligens, pourvu qu'ils ne soient pas idiots. Elle se répète toutes les fois qu'il en est besoin, et toujours avec la même spontanéité, sans nous en apercevoir et sans savoir comment elle nous arrive. Cependant la raison déterminante de cette préférence demeure confuse, et pour ainsi dire inconnue au plus grand nombre des hommes. Tous leurs jugemens la supposent, la renferment, l'impliquent, et ils l'ignorent. Mais ce tact n'existe pas dans l'enfance : il faut que l'intelligence se développe pour qu'il se fasse sentir; l'éducation et les évènemens de la vie peuvent lui donner un grand développement.

Voyons d'abord la marche que suit la raison sur les sentimens en général : nous verrons ensuite comment elle opère sur chacune de leurs espèces.

SECTION PREMIÈRE.

OPÉRATION DE LA RAISON SUR LES SENTIMENS EN GÉNÉRAL, POUR EN SENTIR LA CONVENANCE.

Différence entre les opérations de l'intelligence sur les sentimens et sur les idées. Le sentiment ne se présente pas à l'esprit comme image. L'idée rappelle le sentiment, et le sentiment l'idée. La réflexion n'a sur lui aucune influence. Action de l'imagination sur les sentimens. Différence entre cette action et celle de l'entendement. Position difficile où nous sommes en éprouvant plusieurs espèces de sentimens à la fois. Comment nous jugeons la convenance de ces sentimens. Différences entre les vérités logiques et les vérités morales.

355. Les opérations de l'intelligence sur les sentimens ne sont pas les mêmes que celles qu'elle exerce sur les idées.

Les sentimens, en effet, ne sont pas soumis aux lois de la logique; ils ne sont pas influencés par la mémoire, la réflexion, le jugement, le raisonnement, de la même manière que les idées.

1° Quand un objet se présente aux regards de l'intelligence, ce n'est pas comme image, comme idée qu'il se montre, mais comme sentiment qu'il nous affecte. Ainsi, penser à nos besoins physiques n'est pas une simple pensée, c'est en même temps une excitation de la sensibilité; ce n'est pas un pur souvenir, c'est encore du sentiment qui est venu se loger dans le souvenir. Le sentiment ne peut être représenté que par lui-même, il faut que le mouvement le reproduise. Sans mouvement, il n'y a point de rappel de sentiment, il n'y a point d'émotion. Ainsi, en pensant à un sentiment passé, si le rapport qui nous occupe n'avait pour objet que d'y reconnai-

tre le vrai, c'est-à-dire que nous avons eu tel sentiment, ce rappel se rapprocherait des idées, il deviendrait extérieur à l'ame, et ne serait plus le moi ému; le mouvement ne se ferait plus suivant les lois de l'imagination, mais suivant celles de l'entendement, et l'effet ne serait plus un sentiment, mais un souvenir.

Cependant, si les sentimens, lorsqu'ils sont entièrement éteints, ne laissent aucune autre trace que l'idée, ils se reproduisent avec plaisir ou douleur, et mettent en jeu les organes par l'effet seul du désir ou de la crainte que suscite le souvenir d'un sentiment qui nous a fait jouir ou souffrir. Ce désir ou cette crainte peuvent naître ou par la seule manière d'être des organes, ou par l'apparition d'une idée qui réveille ce désir ou cette crainte : c'est ainsi que l'idée du pain rappellera la faim qui nous presse, et en colorera plus ou moins le souvenir, mais sans pouvoir en élever le degré jusqu'à nous donner la jouissance que l'on éprouve en satisfaisant les besoins.

Il est vrai que dans l'état de rêve nous paraissons satisfaire réellement les besoins que nous ressentons, et que nous avons une sensation égale à celle que nous éprouverions si, étant éveillés, nous satisfaisions les mêmes besoins; mais les réminiscences de l'état de rêve, ou de telle autre situation qui peut lui être comparée, sont autant d'effets de l'action des organes, qui alors ne sont jamais soumis aux lois de l'entendement et de la volonté, et ces réminiscences purement organiques n'ont aucun rapport avec les réminiscences volontaires.

Lorsque nous satisfaisons réellement les besoins matériels, ils s'éteignent dans la jouissance, et ne sont plus, pour ainsi dire, que des idées. De là vient que les plaisirs purement sensuels, immédiatement après la jouissance parfaite, n'ont pas de mémoire; mais ils

en prennent une très-excitable à mesure que les besoins viennent à renaître. On voit l'influence de l'imagination sur la sensibilité, puisqu'un simple souvenir est déjà un désir plus ou moins enflammé.

Dans les sentimens propres à l'ame, l'idée rappelle le sentiment, comme le sentiment rappelle l'idée. Si, par exemple, nous rappelons une action par laquelle nous aurons été assez heureux pour rendre un service de grande importance à quelqu'un, tel que de lui avoir sauvé la vie, le sentiment agréable que nous avons éprouvé au moment de l'action se reproduit avec le rappel. Il en serait de même si le rappel était une action condamnable : le regret et le remords se réveilleraient avec l'idée : ainsi, toutes les idées qui se lient aux sentimens de l'ame, prennent la teinte du sentiment primitif.

Si le rappel des émotions physiques peut nous nuire, que d'avantages n'a pas le rappel des sentimens de l'ame! Ces délicieuses affections, qui naissent du seul souvenir des actions vertueuses, sollicitent de nouveaux actes de vertu par l'attrait de nouvelles jouissances; et les remords déchirans qui suivent le crime, nous en détournent par la crainte qu'ils portent avec eux. Heureux si tous nos sentimens étaient bien conformes à la saine raison et à notre nature! Mais il n'arrive que trop souvent qu'une foule d'entre eux naissent d'opinions erronées, de préjugés absurdes, et que pour quelques illusions agréables qu'ils nous procurent, ils font naître mille tourmens réels.

2° Quand on a trouvé le sentiment qui convient à l'ame, on se borne à éprouver l'émotion qu'il cause, on jouit, on souffre. Cet effet résulte de ce qu'il est de la nature de la faculté de sentir, de se concentrer dans l'affection, et non dans l'objet qui l'oc-

casione. C'est le sentiment seul qui occupe et absorbe l'imagination; la réflexion ne peut lui convenir, parce qu'elle exige le calme de l'ame pour procéder à l'examen des idées, et que l'imagination n'a point de repos; le sentiment moteur la met dans une agitation continuelle, et il devient impossible d'observer les passions qui se sont emparées de l'ame tout entière. Le langage que nous employons à dire que nous avons fortement senti, exprime toujours l'absence de la réflexion: être enivré de joie, être dans le délire, et mille autres expressions, prouvent que le sentiment vif exclut toujours la connaissance, de même que la réflexion exclut le sentiment.

Si on parvient à exciter la réflexion dans l'homme passionné, on arrête plus ou moins le mouvement de la passion; on pourra lire cet effet de la réflexion sur les traits de sa physionomie, et ce moyen est le plus puissant que l'on puisse employer quand la passion n'est pas à sa dernière période; pour en arrêter le cours, il faut le faire réfléchir à ce qu'il va faire. Le commencement de toute réflexion est de voir hors de nous ce que nous éprouvons en nous-mêmes. L'homme qui réfléchit, se voit passer tel qu'il est, ce que ne voit pas l'homme passionné.

Cependant il arrive quelquefois qu'au lieu d'arrêter le sentiment, la réflexion le renforce: c'est ce qu'on ne voit que trop chez les personnes qui pensent aux maux qu'elles éprouvent, et qu'elles centuplent par d'inutiles réflexions. Mais de cette faculté d'aggraver un sentiment, résulte aussi le plaisir que l'on prend, dans les pensées agréables, de s'attacher au sentiment, et d'appuyer sur toutes les pensées qui le flattent: de là le plaisir inexprimable de penser à ce qu'on aime.

3° L'imagination attire ou repousse, prend ou re-

jette en tout ou en partie ce qui lui plaît ou lui déplaît; mais elle ne distingue jamais les idées. L'art de raisonner dans le domaine de l'imagination et d'y former une logique, serait de développer les rapports qu'il y a entre les sentimens.

Les rapports de sentiment à sentiment sont aussi précis que les rapports entre idée et idée : de manière que, tel sentiment et tel caractère étant donnés, tel sentiment en naîtra aussitôt.

Mais il y a cette différence entre les rapports d'idée à idée et les rapports de sentiment à sentiment, que ces derniers varient complètement selon l'intensité de ces sentimens; ce qui n'a pas lieu pour les idées. Les rapports d'un triangle sont toujours les mêmes; mais l'imagination n'a pas ce caractère d'absolu. On peut imaginer un homme plus juste que le citoyen le plus juste de l'histoire, et une femme plus belle que toutes les beautés que nous avons vues. L'imagination compare bien comme l'entendement, mais la comparaison provenant de l'imagination a pour objet de connaître les idées que nous devons préférer d'après l'affection qui nous agite. Quand nous comparons la rose à l'œillet, c'est pour savoir laquelle des deux fleurs nous devons préférer. C'est donc pour savoir ce qui nous convient, que l'imagination compare les sentimens; ses comparaisons ne sont que senties, et non pas pensées : c'est l'imagination qui fait pencher la balance, et non la valeur des idées.

De cette différence entre l'imagination et l'entendement, il résulte qu'il ne faut pas juger ce qu'on doit sentir, et ne pas sentir ce qu'on doit juger. Si nous jugeons que telle personne est heureuse, nous le faisons par sentiment, et non d'après la logique. Si nous nous renfermions dans les règles du raisonnement, nous devrions juger le bonheur d'autrui

en appréciant les signes qui le manifestent, et établir un raisonnement sur ces signes comme sur tout autre objet; mais ce n'est pas ainsi que nous opérons, et le plus souvent nous prononçons d'après l'idée que nous nous formons de l'état heureux. Dans ce cas, c'est placer notre sentiment dans autrui : ainsi, l'homme de peine qui passe sa vie à trouver les moyens de subsister, est toujours disposé à admirer le bonheur des hommes qui possèdent ce que lui-même désire, et ce qu'il cherche à obtenir par un travail opiniâtre. En prêtant son sentiment à l'homme riche, le pauvre se trouve avoir mal jugé de la félicité de l'homme opulent. Chaque nuance de réflexion fait varier tous les rapports, soit en dénaturant le sentiment moteur, soit en changeant l'affinité des idées par quelque influence sur le sentiment, soit en développant dans les idées mêmes des rapports inaperçus. Quand Orgon, à qui l'on dit que Tartufe a bien soupé et bien dormi, répond par acclamation : *Le pauvre homme!* c'est que son admiration pour ce personnage fait qu'il ne trouve rien d'assez bien pour lui; tandis que sa soubrette, qui hait Tartufe, trouve que ce fourbe est assez heureux. C'est ainsi que nous jugeons le sentiment par le sentiment, et que nous prononçons sur le bonheur d'après le principe d'affinité ou de répulsion que nous avons pour l'idée que nous nous formons de la personne que nous jugeons. Ainsi, nous ne jugeons pas le bonheur d'autrui, mais ce que le sentiment pour la personne à juger nous inspire.

Ce qu'on appelle état, situation, condition, est une chose infiniment multiple. On peut être riche de mille manières, c'est-à-dire que la richesse peut éveiller dans celui qui la possède mille idées toutes en rapports différens avec les différens sentimens qui

l'animent; et de ces données si variables, résulteront mille manières d'être heureux ou malheureux par les mêmes richesses. De ces mille facettes que nous présente la condition des hommes, nous n'en sentons ordinairement qu'une, et sur cette facette unique, nous jugeons le tout d'après notre haine ou notre amour, notre bienveillance ou notre envie, avec une légèreté que nous ne cherchons pas assez à réformer.

Si nous n'éprouvions qu'un seul genre d'affections, la conduite de la vie serait facile : nous n'aurions jamais qu'à suivre le plaisir qui en naîtrait. Mais nous avons plusieurs manières de sentir qui s'entrelacent, se choquent, se confondent; elles paraissent même quelquefois naître de causes opposées : c'est ainsi, comme nous l'avons fait remarquer ailleurs, que le sentiment de l'utile nous porte à jouir pour nous seuls, et que le sentiment du juste, de la bienfaisance, nous porte à préférer la jouissance d'autrui à la nôtre. Souvent encore la douleur semble faire place à une suite de plaisirs, et le plaisir se transformer en une suite de douleurs: de sorte qu'en croyant suivre l'un de ces phénomènes, on se plonge involontairement dans l'autre. Mais pour éviter cette erreur, la nature a doué l'homme de raison, qui le porte à décomposer les qualités des objets, à examiner leurs différentes natures, à distinguer les conséquences bonnes ou mauvaises de leurs actions sur la sensibilité. En offrant ainsi une garantie pour tous les objets soumis au choix de la volonté, il la délivre de toute incertitude, et, en lui montrant le beau dans le vrai, il l'encourage et la rassure.

356. La conséquence de ces données est que nous découvrons les lois de nos affections de la même manière que nous parvenons à connaître les lois de la nature physique. C'est par le jugement que nous

prononçons sur le rapport des choses; c'est par le jugement que nous connaissons la convenance que les sentimens ont relativement à notre position. L'expérience et la raison nous servent également dans les deux cas. Les lois morales, comme les lois physiques, ont des fondemens invariables; elles appartiennent à notre sensibilité comme les lois de la gravitation appartiennent à la physique des masses.

Dans cette opération, l'homme né sensible et d'un esprit cultivé, vivant au milieu des sociétés éclairées, aura un tact tout autrement exercé que l'homme grossier, toujours livré à des sensations matérielles. Que cet homme vienne à cultiver son intelligence, son cœur s'en ressentira aussitôt; il deviendra peu à peu capable d'éprouver des émotions généreuses et des pensées élevées qu'il n'eût jamais connues sans les lumières de l'esprit.

On ne fera une application éclairée des règles de la raison ou de la morale, qu'en connaissant parfaitement les sentimens dont l'homme est doué, leur étendue, leurs limites, leurs effets; et, quand ces affections s'enchaînent, qu'en distinguant celles qui doivent déterminer la volonté dans la position où nous nous trouvons. Souvent ce choix n'est pas facile pour notre intelligence; nos sentimens n'ont pas, en effet, comme les objets extérieurs, une existence indépendante et absolue que tous les hommes reconnaissent nécessairement lorsqu'ils dirigent leurs sens sur eux: ainsi, les rapports d'un triangle sont pour tout le monde les mêmes; il n'y a point de théorêmes géométriques plus vrais les uns que les autres. Les sentimens n'ont pas ce caractère d'absolu, ils ont plus ou moins d'intensité suivant que l'objet a plus ou moins de rapports avec notre manière de sentir: ces sentimens sont nuls pour les uns; ils sont exas-

pérés pour les autres. Tel homme, à la présence d'un objet, éprouve une modification, et tel autre n'en éprouve pas; telle chose paraîtra belle ou utile à celui-ci, et la même chose semblera laide ou inutile à celui-là. Ainsi, nous ne pouvons pas assurer que les objets occasioneront des sentimens semblables pour tout le monde, parce que nos sentimens ne sont pas des idées constantes, qu'ils changent leurs intensités suivant l'organisation, ou la position où nous nous trouvons; qu'à tel degré ils conviennent, qu'à tel autre ils ne conviennent plus : le précepte de ne faire aux autres que ce qu'on voudrait qu'on nous fît à nous-mêmes, peut conduire à ne pas permettre la punition des criminels, à entraver la défense de la patrie; l'amour conjugal peut porter les femmes à se brûler sur le corps de l'époux qu'elles ont perdu; l'amour de Dieu peut faire condamner au feu les athées, etc. Enfin, tous nos sentimens sont des qualités indéterminées par leur nature, qui ne donnent dans l'exercice aucun résultat fixe et constant, et qui ne prennent un caractère de convenance que lorsqu'on raisonne sur eux en idée générale. Mais lorsqu'on les met en pratique, on peut ne pas aller aussi loin qu'ils conduiraient, ou en dépasser le but et les rendre inconvenans : d'où il suit que tous les sentimens qu'on éprouve sont souvent loin d'être des vertus; ce qui est vrai comme signe ou comme idée, ne l'est plus comme sentiment que dans certaines circonstances.

Il y a de grandes différences entre les vérités logiques et les vérités morales : c'est par les motifs qui déterminent les actions, et non par l'association des idées, que nous jugeons la rationalité ou la moralité des individus. Nous n'avons aucune reconnaissance pour qui nous fait un don sans le vouloir, quoique

l'idée du don semble associée à l'idée de la personne qui donne : nous pouvons boire dans le ruisseau de notre voisin, sans lui en témoigner de la reconnaissance; tandis que, sans éprouver ce sentiment, nous ne pouvons pas accepter un verre d'eau qu'il nous aurait offert. L'objet du sentiment n'est pas le don, mais le motif ou le sentiment qui l'a fait naître.

La vérité des idées amène la conviction; elle repose sur l'évidence, qui suppose l'identité de deux idées. La vérité des sentimens amène la persuasion; elle repose sur deux idées identiques et harmoniques. Persuader quelqu'un, est l'amener à notre sentiment: il faut donc chercher la règle de la persuasion dans la théorie des sentimens moraux, qui continuent les lois de l'attraction et de la répulsion. La persuasion croît par le sentiment; au lieu que la conviction est calme. L'un voit par le mouvement, l'autre par le repos. Si l'on veut convaincre un amant du mauvais caractère de sa maîtresse, mais qu'un individu cite quelque trait en faveur de la personne aimée, ce seul fait avancé au hasard suffira pour faire dire à l'amant qu'il sait *avec évidence* que la personne qu'il aime est irréprochable. Cette prétendue évidence est dans le sentiment d'amour, et non dans une conviction raisonnable. L'homme indifférent aurait vu l'insuffisance des preuves, parce qu'il aurait senti le rapport des idées d'un mauvais caractère avec tous les faits cités; mais l'homme passionné ne sent point les rapports avec les idées, mais les rapports de ce qu'on avance avec le sentiment qui domine. C'est dans ce sentiment que gît son évidence : de là vient l'impossibilité de prouver par les idées ce qui est décidé d'avance par le sentiment. Il faut, avec des gens passionnés, ne jamais argumenter contre les idées qu'ils mettent en avant, mais il faut les prendre par quelques senti-

mens; et si on attaquait le sentiment par les idées, ce serait en éveillant, par ces idées, d'autres sentimens capables de combattre celui auquel on ferait la guerre. Mais dans cette lutte il faut prendre garde de choquer le sentiment que l'on combat, parce que tout choc lui donne de l'énergie. Si l'on veut guérir quelqu'un de son amour, il ne faut pas le blesser dans cette passion, mais éveiller d'autres sentimens par lesquels on puisse le combattre avec succès. En général, les idées n'ont jamais d'effets sur un sentiment, que par le secours de quelques sentimens associés à elles. Il ne suffit donc pas de prouver en morale pour entraîner, puisque les meilleurs raisonnemens ne produisent aucun effet sur celui qui est ému par des passions, qui, à son tour, n'entendra jamais celui qui ne partage pas ses affections : ces deux hommes seront sourds et muets l'un pour l'autre.

Nous sommes naturellement portés à croire sans preuve ceux qui ont notre bienveillance; et nous refusons, également sans fondement, toute croyance à ceux que nous n'aimons pas. La croyance produite par le sentiment est la source féconde de la foi aveugle accordée à tous les miracles débités par ceux que l'on aime, à toutes les calomnies dirigées contre un ennemi.

On peut, en moralité, se tromper en raisonnant faux et en sentant faux. L'erreur tient, du côté de la raison, à quelques faux rapports, ou à quelques rapports omis; et du côté du sentiment, à quelques accords faux ou négligés du sentiment. Mais c'est toujours dans le manque d'accord entre les idées ou entre les sentimens, que se trouve la cause de l'erreur. C'est en sentant faux et en pensant faux, qu'on agit moralement mal.

On sent moralement faux, 1° lorsqu'on se décide par des principes d'un sentiment au lieu d'un autre, par exemple par le principe de l'utile au lieu du principe du juste; 2° lorsqu'on a mal compris le langage du sentiment d'autrui, comme on entend faux une personne dont on a mal saisi les paroles.

Recherches sur la Nature et les Lois de l'Imagination, par Bonstetten. — *Etudes de l'Homme*, par le même. — *Essai sur les Rapports primitifs qui lient ensemble la Philosophie et la Morale*, par le chevalier Bozzelli. — *Du Perfectionnement moral*, par Degérando.

SECTION II.

OPÉRATIONS DE LA RAISON SUR CHAQUE ESPÈCE DE SENTIMENS, POUR EN SENTIR LA CONVENANCE.

357. Nous avons fait connaître tous les sentimens dont nous sommes doués; nous n'avons plus ici qu'à les passer en revue pour voir ce que peut la raison sur chacun d'eux, afin de nous en faire sentir la convenance.

ARTICLE PREMIER.

CONVENANCE DU SENTIMENT DE PERSONNALITÉ.

Du droit de rechercher ce qui nous convient, et du devoir d'éviter ce qui nous nuit. Droit personnel. Droit réel. L'association ne détruit pas la propriété. Des devoirs de l'homme envers lui-même. Cause de l'estime accordée aux hommes qui se privent de leurs droits.

358. La nature a attaché la conservation de la vie à la satisfaction de certains besoins, sans laquelle elle ne pourrait se maintenir, ou du moins se garantir de la souffrance. Cette constitution physiologique admirable, qui nous porte à veiller à notre existence par l'attrait du plaisir, et à éviter notre destruction par la crainte de la douleur, nous trace l'ordre dans lequel et par lequel nous devons observer ces règles.

Maîtres absolus de nos facultés, nous pouvons en disposer à notre gré en consultant la raison sur l'usage que nous devons en faire.

361. Le droit de propriété réelle s'établit sur les objets matériels qui peuvent servir à nos besoins : ce droit s'acquiert par la volonté manifestée de les employer à nos usages. Cette volonté s'annonce par le travail. C'est le travail exercé sur une chose corporelle qui n'est possédée par personne, pour la rendre propre à l'usage de l'homme, qui constitue le droit de propriété de chacun, et distingue ce qui est à nous de ce qui ne nous appartient pas. Voilà le fondement de la distinction naturelle du *tien* et du *mien*.

Ce qui s'obtient sans peine n'est pas soumis au droit de propriété : ainsi, l'air et l'eau, là où ils excèdent les besoins de la consommation des habitans, n'en font pas partie. Mais il n'en est pas de même de la terre et de ses fruits. C'est le travail fait dans la culture, ou pour récolter les fruits qui naissent d'eux-mêmes, qui constitue la propriété du terrain ou des fruits au premier occupant. Un champ devient en quelque sorte une portion de celui qui le cultive : ce sont ses bras, ses forces, son industrie; en un mot, ce sont des qualités propres à lui, inhérentes à sa personne, qui ont rendu ce champ ce qu'il est; cette terre, arrosée de sa sueur, s'identifie pour ainsi dire avec lui; les fruits qu'elle produit lui appartiennent, de même que ses membres et ses facultés, parce que, sans son travail, ces fruits n'existeraient pas, ou du moins n'existeraient pas tels qu'ils sont.

On a méconnu les vraies sources de la propriété, quand on les a placées hors de la nature de l'homme. La propriété, suivant certains philosophes, a été fondée quand on a imaginé spontanément et sans

cause de dire *tien*, *mien*. Mais le tien et le mien n'ont jamais été inventés sans motif : ils ont été reconnus le jour où l'on a pu dire *toi*, *moi;* et l'idée de toi, de moi, ou plutôt de moi et autre que moi, est née, sinon à l'instant où un être sentant a éprouvé des affections, du moins lorsqu'en conséquence de ces affections il a éprouvé le sentiment du vouloir, la possibilité d'agir qui en est la suite, et une résistance à ce sentiment et à cet acte. Quand ensuite, parmi ces êtres résistans, par conséquent autres que lui, l'être sentant et voulant a reconnu qu'il y en avait de sentans comme lui, il a bien fallu qu'il leur accordât une personnalité autre que la sienne, un moi autre que le sien et différent du sien; et il a été impossible, comme cela le sera toujours, que ce qui est *sien* ne soit pas différent pour lui de ce qui est *leur*. Il ne s'agissait donc pas de discuter d'abord s'il était bon ou mauvais qu'il existât telle ou telle espèce de propriété; mais il fallait, avant tout, reconnaître qu'il y a une propriété fondamentale antérieure et supérieure à toute institution humaine.

Cette propriété fondamentale pose sur le besoin que nous avons, pour conserver la vie, d'exercer dans l'avenir nos facultés sur certains objets : il faut donc que nous ayons à notre disposition ces objets comme ces facultés, et c'est le pouvoir de les posséder qui constitue le droit de propriété. Ce droit est aussi bien personnel que réel : l'ouvrier qui n'a point de richesses, a une propriété tant qu'il peut vivre du résultat de son travail. L'honneur est une propriété, parce qu'il nous promet un avenir brillant et agréable, en nous garantissant la paix de notre conscience et la bienveillance de nos semblables. Nos pensées, nos droits, nos personnes, sont autant de propriétés personnelles, parce que nous y appuyons notre ave-

nir, et nous ne pouvons l'en détacher. Les richesses ne nous charment pas parce qu'elles nous appartiennent, mais parce qu'en nous mettant à l'abri des besoins, elles nous assurent l'avenir.

L'association des biens ne détruit pas la propriété : ce droit se manifeste dans le libre usage que chacun peut faire des biens communs; il y trouve sa propriété sitôt qu'il y trouve le soutien de son avenir. La solidarité de la possession ne change pas les principes de la propriété : c'est parce que nous voyons la sécurité que nous donne la propriété pour les besoins à venir, qu'elle est le but de toutes les actions humaines, que nous y attachons tant d'importance.

Les droits de l'homme suivent l'étendue des besoins, et varient comme eux. Là où l'on augmente la capacité de satisfaire les besoins, là s'accroît le droit d'y pourvoir; là où elle diminue, le droit s'affaiblit; enfin, le droit s'éteint pour celui qui n'a plus de besoins à satisfaire.

362. Les devoirs de l'homme envers lui-même sont de veiller à sa conservation, à son bien-être; de se renfermer dans les bornes de ses besoins, qui lui sont tracées par la raison. Il ne peut être assujetti à aucun devoir qui contrarie les lois naturelles, c'est-à-dire constitutives de notre nature; qui gêne, diminue ou détruit ses droits, et le prive des jouissances qui appartiennent à ses semblables. Lorsque la nature nous a fait désirer notre bien-être, elle l'a rendu légitime. Ce principe peut nous éclairer sur ces scrupules, ces superstitions, produits de l'ignorance ou de l'erreur, qui nous portent à nous priver des choses permises ou commandées par la saine raison.

Cependant des sectes philosophiques, comme des sectes religieuses, se sont réunies dans tous les siè-

cles pour accorder leur estime aux individus qui ont supporté ou même affronté un certain genre de douleur, et méprisé un certain genre de plaisir. On est même allé jusqu'à réduire en système le mépris des sensations physiques et des richesses. Ne serait-on pas autorisé à penser que la réunion d'opinions souvent si opposées, résulte d'un fonds de vérité qui viendrait renverser les fondemens du sentiment de l'utile? ou bien ces sectes ont-elles eu pour but d'imprimer au genre humain un mouvement contraire à sa nature?

Si nous examinons cette question sous le premier rapport, nous verrons que le sentiment de l'utile, considéré en lui-même, n'est pas renversé par ces systèmes lorsqu'ils sont bien compris; mais que, l'utile n'étant pas le seul sentiment que l'homme possède, il doit se mettre en harmonie avec les autres sentimens, et non les dominer; que s'il les absorbe, il devient un vice digne de mépris. Hors ces cas, il est absurde de vouloir que l'être sensible, sans nécessité, se prive de plaisirs et affronte la douleur. Ainsi, par exemple, nos facultés ne peuvent se développer, acquérir et conserver le degré de perfection dont elles sont susceptibles, qu'autant que nous satisfaisons les besoins qui sont dans notre propre nature; nous ne pouvons pas nous en affranchir sans qu'il en résulte des souffrances, et il est impossible d'y céder sans que la satisfaction ne soit accompagnée de plaisir. Tant qu'un individu se renferme dans ces jouissances, tant qu'il ne se donne que des plaisirs qui sont nécessaires à son développement ou à sa conservation, ou qui du moins ne peuvent y nuire, quoique ce sentiment soit purement égoïste et n'intéresse personne, il n'est pas et ne peut raisonnablement être un objet de blâme. Mais s'il ne s'oc-

cupe que de ses jouissances sensuelles, s'il en fait l'objet unique de ses soins, on ne sympathise pas avec un pareil homme, parce que, par son abrutissement, il devient incapable d'être utile à ses semblables; et le mépris serait à son comble si, pour servir sa sensualité ou son avarice, il employait les moyens condamnés par la raison.

Si on a admiré dans certaines circonstances les hommes qui ont méprisé les peines et se sont privés des jouissances, c'est que la raison nous dit de supporter avec résignation les maux que nous ne pouvons pas empêcher et les privations qui sont convenables dans la position où nous nous trouvons.

Mais on ne peut admirer raisonnablement le mépris des peines et des plaisirs physiques, que lorsque l'individu qui éprouve ce mépris ne l'étend pas aux peines et aux plaisirs physiques des autres. L'homme qui, après avoir admis en principe que la douleur n'est pas un mal, et que nous devons la mépriser, en tirerait la conséquence qu'il peut laisser mourir de faim sa femme et ses enfans, ne serait approuvé de personne. Si on honore ceux qui méprisent la douleur physique, on honore encore plus ceux qui nous en délivrent, et il n'y a rien de contradictoire dans ces deux opinions; l'une, au contraire, est une conséquence de l'autre : nous voulons que nos semblables méprisent les douleurs qui n'atteignent qu'eux, afin qu'ils puissent nous délivrer de celles qui peuvent tomber sur nous; nous voulons qu'ils méprisent les jouissances qui ne seraient senties que par eux, afin que notre part soit plus grande; et nous payons en estime les peines qu'ils prennent à notre égard, ou les plaisirs auxquels ils renoncent pour nous obliger. Et comme ce sentiment est universel, il n'a rien d'injuste; parce que ce que les autres admirent en nous,

nous l'admirons chez les autres, et qu'ainsi tout est parfaitement égal. Il résulte de cette double exposition, que chez aucun peuple et dans aucune secte les peines physiques n'ont été regardées comme désirables en elles-mêmes, ni les jouissances de même nature comme essentiellement funestes : il ne peut être question que de rechercher quelles sont les circonstances qui influent sur l'appréciation des unes et des autres. Les moralistes qui, sans égard à ces circonstances, condamneraient les plaisirs sensuels dans tous les cas, seraient des fous qui feraient peu de prosélytes. On ne parvient pas aisément à changer les penchans de la nature, et surtout celui qui nous appelle au plaisir. Il serait difficile de nous servir de choses utiles, et de n'y prendre aucun intérêt; de rejeter des jouissances qui ne nuiraient à personne; d'aller au-devant des douleurs dont on peut s'affranchir, pour se faire un mérite de sa résignation. La douleur, par elle-même, ne peut pas plus être un bien que le plaisir un mal. Si le dévouement et la résignation peuvent être conseillés, c'est qu'ils ont pour effet de tempérer le mal qu'on ne peut empêcher, d'en diminuer l'amertume, et de remplacer en quelque sorte le plaisir. Mais l'objet de la saine morale ne peut jamais être de rechercher les peines dont on peut s'exempter, pour avoir le vain mérite de les endurer avec patience.

Politique naturelle, ou *Discours sur les Principes du Gouvernement.* —*Recherches sur la Nature et les Lois de l'Imagination*, par Bonstetten. —*Etudes de l'Homme*, par le même. —*Pensées* de Hume. — *Traité de Législation*, par Ch. Comte. —*Essai sur les Rapports primitifs qui lient ensemble la Philosophie et la Morale*, par le chevalier Bozzelli.

§ 2.

Convenance du Sentiment de l'Utile.

Caractère de la véritable utilité.

365. La marche que la raison nous trace dans la recherche de l'utile, est de ne s'attacher qu'à des objets qui puissent servir à des besoins réels. Si nous nous laissons entraîner, par les erreurs de l'imagination, à des désirs désordonnés, nous ne trouvons pas dans la possession des choses les avantages que nous nous flattions d'y rencontrer, parce qu'elles ne sont pas de nature à satisfaire des besoins véritables. De là toutes les erreurs de la conduite de la vie, toutes les ambitions déçues, tous les écarts faits dans la route du bonheur.

L'utilité que nous devons rechercher ne doit pas être instantanée, mais durable. Il ne faut pas que ce qui nous convient pour le moment, puisse nous nuire pendant tout le temps de notre existence. Il n'est pas de vices, de folies, de crimes même, qui n'aient un intérêt pour celui qui s'y livre. Mais l'expérience prouve tôt ou tard que, loin de procurer un bien-être, les jouissances fondées sur des actions pareilles, deviennent la source des malheurs de celui qui s'y livre. Il est donc souvent important pour nous de sacrifier l'intérêt du moment à celui de toute la vie. La raison, qui nous fait prévoir l'avenir et ses suites, peut nous déterminer à ce sacrifice.

§ 3.

Convenance du Sentiment harmonique, ou du Beau.

Elle résulte du travail de l'intelligence et de l'imagination.

366. Si la sensibilité nous fait trouver les choses belles, c'est à l'intelligence, réunie à l'imagination, à produire la notion du beau. Une fois frappé de l'idée du beau, l'homme s'en empare, la dégage, l'étend, la développe dans sa pensée; et, à l'aide de cette idée, que lui ont inspirée les objets extérieurs, il examine de nouveau ces mêmes objets, et les trouve, à une seconde vue, inférieurs par quelques côtés à l'idée qu'ils lui avaient suggérée. Le plus bel objet du monde a ses défauts; la plus charmante figure a ses taches. Tout ce qui est réel est mélangé et imparfait. Toute beauté, quelle qu'elle soit, pâlit devant l'idéal de beauté qu'elle révèle. Mais l'homme refait l'idée du beau sur cette idée même, et la fait plus belle encore. Au lieu de s'arrêter à la contemplation stérile de l'idéal, il crée pour cet idéal une nature nouvelle qui réfléchit la beauté d'une manière beaucoup plus transparente que la nature primitive. Le génie de l'homme a le pouvoir de changer la face du monde par sa puissance intellectuelle, au moyen des prodiges que son imagination enfante par les sciences, les arts et l'industrie.

Voyons la convenance du sentiment du beau, 1° dans la nature et les arts; 2° dans les sentimens et les mœurs; 3° dans la poésie.

Cours de Philosophie de V. Cousin, année 1828.

N° 1.

Convenance du Beau dans la nature et les arts.

Conditions nécessaires pour former cette convenance. Son utilité pour le perfectionnement des mœurs.

367. Pour produire le sentiment du beau et du sublime dans les objets sensibles, il faut, 1° la réunion de plusieurs de ces objets; 2° qu'ils soient présentés à l'ame dans un ordre convenable à produire ce sentiment; 3° qu'ils arrivent au sens du beau; 4° que l'intelligence opère sur le produit des sensations.

I. Un objet individuel n'est beau à nos yeux que parce qu'il est en rapport avec le beau idéal auquel nous le rapportons. Ce beau est dans l'ensemble de l'objet, et non pas dans ses parties : ainsi le beau n'est pas dans une qualité du cercle, dans une qualité de la ligne; il n'est pas non plus dans quelques parties d'une colonne, dans les mots qui composent un discours, dans les parties détachées d'un tableau, etc.; mais il est dans l'ensemble de la figure, du discours, du tableau, et en général de l'objet qui peut produire le sentiment que nous examinons.

II. Pour que les parties de l'objet concourent, par leur réunion, à produire le sentiment du beau, elles doivent avoir, dans leur arrangement, des rapports de convenance qui soient saisis par l'ame, du moins quant à l'effet de susciter un sentiment agréable.

Les différens arrangemens que les objets peuvent avoir relativement à l'influence qu'ils exercent sur notre manière de sentir, se rapportent à l'accord et à l'harmonie qui nous en font voir la perfection.

Il y a accord, convenance ou proportion, quand

les objets se groupent entre eux dans l'ame de manière à lui causer, par leur réunion, une émotion agréable, ce qui n'a lieu que lorsque les objets concilient avec bonheur le mouvement et la mesure, le jet et la tenue, le déploiement et l'ordre. Il y a désaccord ou dissonance quand l'ame souffre par la réunion mal assortie des deux objets.

Une suite d'accords qui ont entre eux un centre commun, constitue l'harmonie. L'harmonie est donc l'unité d'accords, l'accord universel de toutes les parties. Une chose est une, lorsque les rapports des parties qui la composent vont rayonner dans une même harmonie ou beau idéal : il y a unité dans une statue, lorsqu'il y a accord entre toutes ses parties. Tout ce qui entre dans cet accord est beau; tout ce qui n'y entre pas est laid, c'est-à-dire discordant. Lorsque toutes les parties qui composent l'œuvre des beaux arts seraient belles isolément, l'ouvrage total ne serait beau qu'autant que l'accord serait entre toutes les parties; et l'on blesserait l'harmonie si on ôtait ou ajoutait à l'accord, parce qu'il n'y aurait plus l'idée d'un tout. Ainsi toutes les règles du beau peuvent se réduire à l'unité. Au théâtre, par exemple, la règle des trois unités se réduit à l'unité d'action ou d'intérêt. Si l'on plaçait la mort de César à Carthage, le spectateur verrait sans cesse deux actions, l'une à Rome, et l'autre en Afrique. Si l'on faisait César contemporain de Henri IV, on verrait avec dégoût une espèce de double action, à peu près comme on verrait les objets doubles dans une glace brisée. Deux motifs dans un air ne seraient pas moins révoltans que deux sujets confondus dans le même tableau. L'effet, dans la peinture, n'est que l'unité de lumière et de coloris. L'art de grouper n'est que l'art de ramener toutes les figures à la figure prin-

cipale; de subordonner les grandes parties au tout, et de rallier les parties minimes à l'idée principale du tableau, afin de rattacher, par tous ces petits centres, le multiple à l'unité. Quelquefois l'unité est dans le sentiment: c'est ainsi que les jardins paysagers plaisent par leur irrégularité et leur désordre apparent.

L'unité harmonique s'appelle motif dans la musique; intérêt dans les ouvrages dramatiques; symétrie dans l'architecture; ordre dans les sentimens moraux.

Ces mots convenance, contraire, contraste, concert, désignent les arrangemens divers des parties pour produire des harmonies ou des suites d'harmonies. Ainsi, convenance annonce que les parties ont des rapports au tout: les bras, les jambes, sont les parties du corps. Le mot contraire nous apprend que les parties sont entièrement opposées entre elles: la lumière et les ténèbres, le froid et le chaud, sont des contraires. Le contraste désigne les objets qui diffèrent plus ou moins, mais non pas entièrement: le blanc est le contraire du noir; mais il contraste avec le bleu, le vert, le rouge, etc. Les consonnances sont des répétitions des mêmes harmonies. Enfin, le concert est la réunion de plusieurs harmonies de divers genres.

Tous ces effets résultent de notre manière de sentir, et le langage n'aurait pas d'expressions pour les rendre, qu'ils n'en existeraient pas moins, et seraient éprouvés par tous les hommes. Nous devons nous attacher à ces effets quand ils ont lieu dans les images qui nous frappent, ou les produire dans les ouvrages d'arts, pour en faire naître le sentiment harmonique, qui en est une suite nécessaire.

Les idées les plus hétérogènes, pourvu qu'elles

se réunissent dans une même image, et soient liées par le même sentiment harmonique, peuvent produire le sentiment du beau. Le sujet du beau est indépendant de l'entendement; il ne tient à l'intelligence que par son exécution, et il naît entièrement de la sensibilité : les beaux arts sont faits pour être sentis, et non pensés ; ils ne sont en réalité que le langage de l'imagination.

Les organes de la vue et de l'ouïe sont les seuls sens qui nous fassent connaître directement ou indirectement l'objet des sentimens du beau dans la nature et les beaux arts ; les autres sens ne rendent aucun service à cet égard. On dit bien un mets excellent, une odeur délicieuse, mais non pas un beau mets, une belle odeur. Lors donc que l'on dit: «Voilà un beau turbot, voilà une belle rose,» on considère d'autres qualités dans la rose et le turbot, que celles qui ont rapport au goût, à l'odorat et au toucher.

III. Ce serait en vain qu'un objet réunirait toutes les conditions nécessaires pour produire le sentiment du beau : ce sentiment n'aurait pas lieu si nous n'avions pas la disposition ou le sens qui le fait éprouver, ou si ce sens n'était pas suffisamment développé. Ainsi, celui qui ne comprend rien à une symphonie qui ravit le plus grand nombre des auditeurs, qui ne voit tout au plus que d'agréables personnages dans un tableau que la généralité admire, qui bâille dans une campagne, dans un jardin qui enchantent leurs spectateurs, celui-là manque de disposition pour sentir la beauté de ces objets.

Le sens ou penchant du beau, ou de l'harmonie, réside dans l'ame, comme tous les autres penchans. Il est appelé goût, expression métaphorique empruntée de celui de nos cinq sens extérieurs qui vulgai-

rement porte ce nom. De même que la langue et le palais savourent les corps qui sont soumis à leur action, de même aussi l'ame sait saisir, dans les objets qui viennent la frapper par les sens ou l'esprit, ce qui peut être agréable ou désagréable par l'harmonie ou la dissonance. Nous tenons le goût du beau, comme nous tenons le goût du doux, de l'amer, etc., d'une disposition intrinsèque de notre organisation, qui produit son effet à la présence de l'objet propre à l'exciter. Le goût provient donc du rapport qui est entre nos organes et les objets extérieurs, tels que les sons, les couleurs, les formes. Quand ces rapports s'exécutent avec régularité, et suivant l'état ordinaire des êtres, on dit que le goût est bon. Si le goût juge agréables des choses que la plupart des hommes rejettent, on dit que le goût est mauvais. Ainsi la fonction parfaite ou imparfaite d'être sensible au rapport des objets d'après des lois innées, constitue le goût ou le sentiment du jugement de la modification des choses. On dit de celui qui sent l'harmonie des formes et des couleurs, qu'il sait juger les formes, les couleurs, etc.

Personne ne naît entièrement dépourvu de goût, et ne vit sans acquérir quelques connaissances : il suit de là que les gens les plus grossiers, les plus stupides, les plus insensibles, ont une connaissance spontanée du beau idéal, qui leur fait connaître le beau relatif; comme ils ont une logique naturelle à l'aide de laquelle ils tirent des conséquences de certains principes. Puisque c'est une faculté de l'humanité, elle appartient à tous les hommes. Mais l'ignorant n'est frappé du sentiment du beau instinctif que sur les objets qui sont à la portée de son entendement : c'est ainsi qu'un sauvage américain à qui Louis XIV avait fait montrer toutes les curiosités de

Versailles, avait tout examiné en gardant un profond silence; mais à peine eut-il aperçu le tableau de Raphaël qui représente saint Michel terrassant le démon, qu'il s'écria : *Ha! le beau sauvage!* Il ne voyait dans cette composition qu'un de ses compatriotes victorieux, qui, dans la chaleur du combat, conservait toute la sérénité de son ame, et dont les traits n'étaient pas dégradés par la colère. De ces deux points, c'est-à-dire du plus bas degré de connaissance et du plus bas degré de sentiment, partent et s'élèvent insensiblement les uns au-dessus des autres une infinité d'états intermédiaires jusqu'aux deux points opposés, savoir, la connaissance la plus distincte et le sentiment le plus exquis où puissent atteindre les hommes : c'est dans cet espace que chaque individu est placé.

Le goût n'est pas le même pour tous ; il prend la teinte du caractère de l'individu : pour l'un il sera grossier, et pour l'autre délicat. Mais ces dispositions naturelles éprouveront bientôt de grandes modifications par le travail de l'intelligence. C'est elle qui transforme le goût naturel en goût acquis : ainsi, par exemple, un homme à qui la sculpture est inconnue, voit une tête à perruque, ou l'ébauche informe d'une statue : il est immédiatement frappé; mais il l'est agréablement, puisqu'il aperçoit quelque chose qui ressemble à une figure humaine, et qui tient au beau absolu; et son esprit, entièrement préoccupé de cette ressemblance, ne remarque aucun de ses défauts, qui ne peuvent être saisis que par la réflexion. Quelque temps après, notre novice porte ses yeux sur un ouvrage de la même nature, mais travaillé avec plus d'art: il commencera dès ce moment à regarder avec mépris ce qu'il avait d'abord admiré. Ce qui l'a frappé en divers temps dans

ces figures si différentes, est absolument la même chose; et, quoique sa connaissance soit perfectionnée, son goût n'a pas changé; sa méprise a été occasionée par son ignorance de l'art, par une perception spontanée et non pas réfléchie.

Le goût acquis n'est pas plus arbitraire que le goût naturel. Sans prétendre expliquer la cause de l'émotion agréable ou désagréable que les objets font sur nous, il n'est pas moins certain que notre manière de sentir est assujettie à des règles, et que ce sont ces règles naturelles du goût qui constituent les principes du beau absolu et relatif. Si le goût était arbitraire, un objet pourrait nous paraître beau ou laid indistinctement.

Cependant le goût est vraiment arbitraire dans les objets qui tiennent à la mode, tels qu'étoffes, parures, équipages, etc.; mais c'est moins le goût que la fantaisie qui détermine le choix dans les objets de cette nature.

On dit qu'il ne faut pas disputer des goûts, et on a raison quand il ne s'agit que des goûts sensuels : on n'en dispute pas, parce qu'on ne peut pas changer une forme particulière d'organisation; mais il n'en est pas de même dans les arts. Comme ils ont des beautés réelles, il y a un bon goût qui les discerne, et un mauvais goût qui les ignore; on peut corriger ce mauvais goût par l'instruction, si le sujet a assez de sensibilité pour être affecté par le beau lorsqu'il lui est connu; mais s'il y est insensible, on doit perdre l'espoir de rectifier le goût, parce qu'il manquerait alors du sens qui le produit.

Souvent, comme le goût sensuel, le goût du beau est incertain et égaré, ignorant même si ce qu'on lui présente doit lui plaire, et ayant même quelquefois besoin d'habitude pour se former. Comme le

gourmet sent et reconnaît le mélange de deux liqueurs, l'homme de goût, le connaisseur, verra d'un seul coup d'œil le mélange de deux styles; il verra un défaut à côté d'une beauté. Le goût dépravé dans les alimens consiste à choisir ceux qui dégoûtent les autres hommes : c'est une espèce de maladie. Le goût dépravé dans les arts est de se plaire à la vue des sujets qui révoltent les sentimens délicats; de prèférer le burlesque au noble, le précieux, l'affecté, au beau simple et naturel : c'est un écart de la sensibilité.

Mais si les deux espèces de goût dont nous sommes susceptibles ont entre eux des rapports, il y a aussi entre eux des différences qui les distinguent. Le goût sensuel produit une sensation, mais entièrement confuse, et qui n'est pas susceptible d'analyse. Dans chaque goût sentimental, au contraire, l'être sensible considère autant qu'il lui est possible dans les choses, les causes ou les raisons du plaisir qu'il y trouve; et quoique plusieurs circonstances qui tiennent à la différence des hommes entre eux viennent traverser ses opérations et ses recherches à cet égard, il est toujours certain qu'il tend à une sorte d'analyse des objets du goût, et que ce sont les progrès de cette analyse qui augmentent ceux du goût, l'épurent et le perfectionnent : ce qui arriverait toujours si l'analyse était toujours juste, conforme aux qualités des choses, et qu'elle ne fût pas si souvent dérangée et altérée par de fausses connaissances et des préjugés de toute sorte d'où naît la dépravation du goût, soit des particuliers, soit des nations.

La justesse du goût peut s'épurer jusqu'à distinguer les caractères et les nuances des différens maîtres, et même les degrés d'excellence et d'imperfec-

tion qui se trouvent dans leurs ouvrages. Mais dans ces cas, n'ayant aucune règle de proportion déterminée, ces nuances dans les sentimens sont ordinairement obscures. Nous sommes plus souvent flattés d'une beauté apparente et superficielle qui nous déplaît et nous devient insipide après l'avoir examinée, que du mérite le plus réel et le plus solide qui est à l'épreuve de l'examen le plus sévère.

Comme les goûts varient suivant les penchans, on peut être plus sensible à un genre de beauté qu'à un autre, et par conséquent plus propre à le bien juger, si l'on a d'ailleurs cultivé son intelligence pour y trouver un guide dans son choix.

IV. Dans le plus bel objet que nous offre la nature, nous découvrons, par la perception spontanée ou l'idéal, les traits généraux qui constituent la beauté, et c'est avec ce premier objet que nous construisons immédiatement le type qui nous sert ensuite à apprécier tous les autres objets; comme c'est à l'aide du premier triangle imparfait que la nature lui fournit, que le géomètre construit le triangle idéal, règle et modèle de tous les triangles.

Cette opération de l'imagination se fait avec une rapidité extrême chez les personnes qui ont un tact délicat, un penchant très-prononcé : elles devinent pour ainsi dire sur-le-champ ce qui est beau. Mais si ce tact n'est pas éclairé par l'étude et la comparaison, elles ne peuvent se rendre compte du sentiment qu'elles éprouvent: c'est une jouissance aveugle, bien différente de ces jouissances senties auxquelles le goût préside et que la raison éclaire.

La perception spontanée est le principe de la mémoire du beau: ce n'est qu'en conservant les élémens qui forment le beau, que l'on peut en conserver le

souvenir. Le musicien qui cherche à se rappeler un air, commence par quelque passage, quelque fragment de l'ensemble; et ce n'est qu'après avoir trouvé le motif de l'unité de l'air, qu'il dit qu'il s'en souvient.

La considération des divers degrés suivant lesquels l'homme a mêlé l'idéal au beau réel dans les arts, peut fournir une classification naturelle de ses produits; et en même temps, cette classification nous donne l'histoire fidèle de leurs développemens dans les divers pays et dans les divers états de la civilisation humaine.

Au premier degré de l'échelle sociale, quoique l'homme soit faible, solitaire, ignorant, son imagination travaille, et sa loi d'idéal cherche à percer; mais il n'a encore à sa disposition que des moyens grossiers, l'industrie lui manque. Dès-lors, le sentiment idéal qui l'obsède se manifeste par des moyens d'une grande simplicité: des pierres amoncelées, des masses de terres de construction, grossières et uniformes, serviront à exprimer son sentiment. De là les tumules, les pyramides à peine taillées, les amulettes, les fétiches des peuples sauvages : ces produits informes ne sont que les symboles grossiers et premiers de l'idéal.

Après ces essais naîtra, mais dans une civilisation plus avancée, l'art du dessin. Les bas-reliefs viendront ensuite; mais les formes en seront peu senties, comme celles des anciens dieux d'Egypte.

A mesure que la société perfectionnera ses moyens, la sculpture se développera, et enfin elle absorbera les autres beaux arts. C'est ici que l'on profitera des formes exquises de la figure humaine, non pas uniquement pour la copier, mais pour la varier de mille manières, pour la disposer dans toutes les

attitudes, pour y graver ses conceptions idéales, dont les statues antiques nous offrent tant d'exemples. Alors tout dans la société va revêtir cette empreinte idéale : la plus petite pierre, le plus commun des ustensiles domestiques, prendra une apparence poétique.

A côté de cet art, et parallèlement à lui, il en naîtra un autre, fruit de méditations d'un tout autre genre, et entièrement idéal : ce sera l'architecture. En considérant cet art chez les diverses nations, chez les anciens Grecs, en Egypte, dans le nord de l'Europe, ou chez les peuples de l'Asie, on trouve que partout il a donné naissance à des produits qui ne sont l'image d'aucune chose naturelle, et n'ont pu être empruntés au monde extérieur. Les temples de l'Egypte, ni les sanctuaires indous, ni le parthénon, ni les églises gothiques de Cologne ou de Milan, tout cela ne ressemble à rien de ce qui est dans la nature : ce sont des produits purs de l'ame, dont il faut étudier la cause et les lois dans l'ame même qui les forme.

A mesure que la société avance, une autre imitation se présente bien plus vaste et bien plus difficile : c'est l'imitation de la nature entière. Il ne s'agit plus ici pour l'artiste de mouler des formes, ni de tailler des matières solides en rapports harmonieux ; il faut faire plus, il faut représenter le monde entier : l'air, le jour, la nuit, l'Océan, le soleil, et surtout toutes les variétés de l'expression, toutes les nuances des désirs et des sentimens de l'homme. La peinture se présente douée des ressources puissantes et de la magie de sa palette. C'est le plus vaste des arts, rien ne lui est étranger. Mais s'il copie fidèlement de beaux spectacles, rarement il a suivi servilement la nature :

toute grande peinture est remplie d'idéal ; un calque mathématique n'est pas un tableau.

Enfin, plus particulièrement encore, et au sommet de l'idéal, naît la musique. Si ce n'est pas l'art le plus puissant, c'est incontestablement l'art le plus immatériel. Du son, des notes, des accords, du chant, à quoi tout cela ressemble-t-il? Y a-t-il un phénomène extérieur quelconque auquel tout cela puisse être comparé? La sculpture, la peinture, sont des copies avec plus ou moins de mélange d'idéal; mais la musique est une pure création. Dans la nature, dans la voix des oiseaux, il existe des modulations et quelques notes ; mais où Handel et Mozart ont-ils vu le modèle de leur grande masse d'harmonie? Nulle part dans l'extérieur, mais seulement en eux-mêmes. Ainsi la musique, art entièrement personnel à l'ame, est celui qui la pénètre le plus profondément : à l'ouïe de ces accords, elle s'élance dans ce séjour mystérieux de l'idéal où la cause et les lois de l'harmonie sont placées, et c'est à regret qu'elle redescend sur la terre quand les sons s'évanouissent.

Il ne faut pas toujours juger du progrès des beaux arts par les formes qu'on a employées chez certains peuples et pendant un certain temps. Ces formes, quelque bizarres qu'elles nous paraissent, ne démontrent pas toujours que ces peuples n'ont pas eu le sentiment et la connaissance du beau : cela prouve seulement qu'ils attachaient au beau une autre idée que nous, et qu'ils avaient besoin de ces formes pour la rendre. C'est la raison qui fait adopter tous les jours des variations dans les arts. Les phrases musicales, par exemple, qui exprimaient le beau chez nos ancêtres, n'ont plus pour nous la même expression : elles ont donc cessé d'être en relation avec l'idée qu'elles avaient rendue d'abord.

On ne peut accuser les Egyptiens d'avoir ignoré le beau, et cependant l'art du statuaire et l'architecture ne présenteront pas chez eux les formes qu'elles adoptèrent plus tard chez les Grecs, et dont nous avons hérité. Notre architecture n'est pas l'architecture gothique. Quelquefois un peuple ressaisit la clef d'une langue perdue: par exemple, si nous venions un jour à penser que l'Egypte était dominée par l'idée de stabilité, de repos et d'éternité, nous admirerions peut-être encore ces formes droites et tranquilles, ces figures calmes et assises, ces membres enveloppés et sans mouvement, comme s'ils dormaient dans le cercueil, ces édifices quadrangulaires dont la base est si large pour porter un si étroit sommet. C'est ainsi que récemment, en nous portant à l'esprit du moyen âge, nous avons recommencé à saisir le sens de ses monumens. Mais ces retours ne prouvent que mieux combien les signes varient selon la position de celui qui observe. L'idée est exprimée par les signes physiques qui sont en rapport avec l'organisation de l'homme; cette organisation varie dans chaque pays, et peut-être dans chaque siècle. On conçoit donc que les signes doivent suivre les variations de l'instrument avec lequel ils sont en rapport: ainsi, l'idée de proportion, qui fait partie de la raison, et par conséquent du beau, existe pour le Nègre comme pour l'Européen; mais chez l'un et l'autre elle se manifestera par des signes différens, et voilà pourquoi la tête qui exprimera le beau à Rome, ne l'exprimera pas à Ségo. Ceci répond aux objections des philosophes qui croient détruire la réalité du beau en réunissant toutes les opinions contradictoires que l'on s'est formées sur un sujet. La raison est indestructible et immuable au milieu de tous les changemens de formes; mais, le signe

étant en relation avec l'organisme variable, la relation entre les deux termes doit varier. De là vient qu'une forme peut perdre son sens, mais l'idée qui l'exprimait n'a pas péri; elle est toujours dans la raison humaine, parce qu'elle est toujours belle. Il faut changer le signe, ou savoir l'approprier à nos nouveaux besoins; en un mot, il faut rajeunir l'expression: l'idée sera de nouveau comprise, et la beauté reparaîtra.

Par suite de la sensibilité qui varie, ou de nouveaux évènemens qui influent sur l'homme, ou de nouvelles combinaisons sociales, son esprit est déterminé à se porter vers telle idée plutôt que vers telle autre, et il s'adonne ainsi à une portion exclusive de l'intelligence, en devenant instinctif sur le reste. De là une seconde cause des différentes faces que le beau prendra chez les hommes. Au XVII^e^ siècle, en France, le beau dans les arts était la noblesse; au XIX^e^ siècle, on s'attache plus à la vérité. Enfin, si dans le même temps et dans la même ville les hommes ne s'entendent pas sur la forme du beau, c'est que sous le même toit et à la même heure il peut se trouver deux hommes de deux siècles différens, ou dont l'un soit préoccupé d'une idée, et l'autre d'une autre. Deux philosophes ne sont pas d'accord sur l'action de Scévola : c'est que l'un, tout entier à l'idée de dévouement, la voit réalisée dans cet acte; l'autre, dominé par l'idée de justice, l'y cherche et ne l'y trouve pas. Ils jugent diversement d'une œuvre dramatique : c'est que le premier considère le grand, et l'autre la vraisemblance. Il y avait du beau dans chacun de ces deux exemples; s'il n'a pas été reconnu par les deux juges, c'est qu'ils ne s'étaient pas placés au même point de vue. La diversité ne prouve donc rien contre le sentiment du

beau : l'opinion unanime serait plus difficile à comprendre, avec un instrument aussi variable que l'organisme et les passions qui en résultent.

Le goût n'est que le jugement par lequel chacun décide si telle forme exprime ou n'exprime pas le beau à ses yeux. Nous avons vu les causes qui peuvent égarer ce jugement. On ne peut donner de règles fixes sur le goût; il n'est qu'un fait qui change avec les circonstances : c'est le plus grand nombre qui le décide, mais qui condamne dans un temps ce qu'il approuve dans un autre.

L'effet des beaux arts est de détacher des plaisirs sensuels pour élever l'homme aux régions du sentiment et de la pensée. C'est encore aux beaux arts à adoucir l'âpreté de caractère qui se rencontre quelquefois avec l'austérité des mœurs.

Essai de Morale, par Hume. — *Théorie du Beau dans la Nature et les Arts*, par Barthez. — *Du Sublime et du Beau*, par Burk. — *Etudes de la Nature*, par Bernardin de Saint-Pierre. — *Encyclopédie méthodique, partie Logique*, mot Beau ; et *partie Grammaire*, mot Gout. — *Système de la Nature*. — *Recherches sur la Nature et les Lois de l'Imagination*, par Bonstetten. — *Etudes de l'Homme*, par le même. — *Fragmens philosophiques*, par V. Cousin. — *Observations sur le Beau*, insérées dans la Revue encyclopédique, année 1828. Carteas.

N° 2.

Convenance du Beau dans les Sentimens et les Mœurs.

Conditions pour éprouver le sentiment du beau moral. Goût moral. Tous les hommes le possèdent. Il peut se perfectionner et se corrompre.

368. S'il était possible qu'un être intelligent parvînt à la maturité de l'âge dans quelque lieu inhabité et sans communication avec son espèce, il n'aurait pas plus d'idée de la convenance ou de la disconvenance de ses sentimens et de ses actions, que de la perfection ou de l'imperfection de ceux de

son espèce; il ne connaîtrait pas plus le beau moral que la beauté ou la difformité de ses traits. Il ne pourrait voir ses diverses qualités, parce que naturellement il n'aurait aucun moyen de les discerner, et qu'il manquerait du miroir qui pût les réfléchir à sa vue. Mais que cet individu entre dans l'état social: il aura le miroir qui lui manquait; il le trouvera dans la physionomie, dans les manières et dans les discours de ceux avec lesquels il vivra, et il connaîtra s'ils sympathisent avec ses sentimens ou s'ils les désapprouvent : alors il s'apercevra pour la première fois de la convenance ou de l'inconvenance de ses sentimens, de la perfection ou de l'imperfection de son être.

La faculté qui rend sensible aux affections sociales s'appelle Goût, comme celle qui nous fait jouir des beautés physiques et intellectuelles.

Le goût, dans ces deux cas, ne diffère que par son objet. Lorsqu'il a rapport au beau physique et intellectuel, il suppose une aptitude, une finesse dans les organes, qui sont dues à la nature, mais qui ont besoin d'être convenablement exercées. Cet exercice, qui consiste dans la comparaison fréquente des copies avec leurs modèles, procure aux yeux la faculté de saisir promptement les beautés et les défauts des ouvrages que l'art nous présente. Le goût, lorsqu'il a rapport au beau moral, suppose pareillement une aptitude naturelle, une délicatesse, une sensibilité morale qui, convenablement exercée par l'éducation, l'exemple et les mœurs, nous met à portée de saisir promptement les effets avantageux ou nuisibles des sentimens, des volontés et des actions des hommes, de pressentir leurs conséquences, de les apprécier ou de les blâmer: c'est ainsi que nous devenons con-

naisseurs en morale, de même que nous devenons connaisseurs en peinture, en architecture, etc.

Aucun individu ne naît si mal constitué, que la connaissance des objets qui sont à sa portée n'excite pas en lui des affections. Il ne peut être originairement, à moins d'être dans l'idiotisme, incapable d'amour, de pitié, de reconnaissance, et de tout autre sentiment social. Après avoir connu le juste et l'injuste, il ne peut rester dans une parfaite neutralité relativement aux affections que ces sentimens inspirent; il ressent nécessairement de la satisfaction pour les qualités sympathiques et bienfaisantes, et de l'aversion pour les qualités antipathiques et haineuses; il connaît les actions qui sont utiles à ses semblables, et celles qui leur sont nuisibles.

Si, par un vice d'organisation ou une dépravation de mœurs difficile à concevoir, les penchans d'un homme le portaient à la méchanceté, il serait plus qu'indifférent aux peintures du vice et de la vertu; tous ses sentimens seraient renversés et entièrement opposés à ceux des autres hommes : ce qui ferait le bien général lui déplairait, et il se complairait dans ce qui produirait le désordre et causerait le malheur de la société; son ame ne se révolterait pas contre des maximes perverses; il se plairait dans des sentimens bas et ignobles; enfin, il serait incapable de vertus, et on devrait s'attendre à une conduite conforme à cette perversité de goût.

Le goût moral ne s'éteint pas; mais il peut s'affaiblir, se vicier, se dépraver, comme on se gâte le goût sensuel par l'usage des épices et des liqueurs fortes.

Il y a une mode dans les sentimens et la conduite de la vie, comme dans les vêtemens et les ameublemens, et elle entraîne le goût moral : elle met en vogue certains défauts, elle décrie certaines qualités

qui méritent l'estime. C'est ainsi que les esprits superficiels admirent les vices des grands : ces vices sont liés dans leur esprit à l'éclat de la fortune. Au contraire, les vertus des hommes obscurs, l'économie, la frugalité, le travail, leur paraissent des qualités vulgaires : ils les unissent dans leur pensée avec la bassesse de l'état dans lequel ces qualités sont plus communes, et avec plusieurs vices qu'ils supposent accompagner ces basses conditions, tels que la méchanceté, la grossièreté, la friponnerie, l'ivrognerie, etc.

Le goût moral se perfectionne lorsqu'une nation policée s'éclaire, qu'elle met ses institutions sociales en harmonie avec la nature humaine.

Ceux qui sont élevés dans des familles vertueuses, et qui sont accoutumés à ne voir dans ceux qui les entourent que des sentimens de justice, d'humanité et d'ordre, sont beaucoup plus aisément blessés de ce qui est opposé à ces sentimens. Ceux, au contraire, qui ont le malheur de fréquenter des hommes pervers, perdent, non pas tout sentiment du désordre qu'entraîne un pareil caractère, mais celui de sa monstruosité ; familiarisés avec la conduite de ces hommes par le temps et l'habitude, ils sont disposés à la regarder comme résultant des usages du beau monde sur lesquels on doit se modeler.

Essai de Morale de Hume. — *De la Nature.* — *Encyclopédie méthodique, Logique*, mot Beau. — *Théorie des Sentimens moraux*, par Smith.

N° 3.

Convenance du Beau poétique.

Son origine. Différence entre la poésie et la versification.

369. Le pouvoir de rapprocher par le discours les images des sentimens, les objets physiques des ob-

jets moraux, est une création. L'auteur qui a dit que le jeune enfant moissonné dès le berceau est comme la fleur naissante que l'orage a flétrie, n'a aucunement inventé l'idée de l'enfant, ni celle de la fleur: les élémens de la poésie viennent du monde extérieur; mais la création est dans le rapport, l'analogie que la poésie découvre entre ces deux êtres; nulle production n'est plus complète. Dans l'univers, il n'existe que des faits isolés et des lois physiques, et toute comparaison, toute liaison entre deux êtres totalement dissemblables, puisque l'un est de l'ordre physique, et l'autre de l'ordre moral, est nécessairement un produit de notre ame. Ce produit est de la poésie. La comparaison est une création. Ce n'est qu'au-dedans de nous qu'elle a de l'existence; au-dehors elle est absurde, elle est impossible : il n'y a que l'ame qui puisse voir un rapport. Ce rapport n'est pas un jugement: c'est une analogie, une conscience de rapport établie par l'ame et existant dans l'ame même entre deux objets. La poésie est donc en nous; notre ame en est le foyer et la source.

La poésie est de tous les peuples, de tous les âges. Il est plus facile à l'homme de trouver d'instinct et d'inspiration ces rapports inattendus et subits du monde moral et du monde physique, que d'élever lentement les arts et les sciences. Aussi les sauvages, pour peu qu'ils aient un langage un peu commode, au milieu de leur grossière ignorance, inondent leurs conversations de comparaisons et de figures poétiques.

Partout le fonds de la poésie sera le même: le monde moral et le monde physique ne changent pas. Mais les tableaux des différens climats varient avec la latitude, changent avec les zones de la terre, et offrent des scènes différentes. Il se pourra donc qu'il y ait

entre les images des poésies qui ont paru sur le globe autant de différence que les sombres pins du Nord, les oliviers et les chênes des pays tempérés, et les palmiers des régions de l'équinoxe, en présentent entre eux: voilà ce qui cause la principale différence des poésies dans les différens pays. Les mœurs changent aussi, mais moins que les climats. L'homme reste à peu près immuable, quand toute la nature change autour de lui. Ainsi, les poètes sont obligés de s'accoutumer aux images de la nature de leurs pays. La poésie se composera toujours des passions immuables du cœur humain, modifiées par les mœurs et rapprochées des images de la patrie. Sous ce rapport, les diverses poésies pourront offrir de grandes différences pour la forme, le style, les allégories. Une contrée peut être plus ou moins embellie par la nature; dans un état de civilisation donné, les passions pourront être plus ou moins fortes, et toutes ces choses se réfléchiront dans la poésie.

Ce qu'on appelle versification, est une chose tout-à-fait distincte de la poésie. Il y a loin entre faire de la poésie et écrire des vers. La versification est une espèce de musique; elle forme une branche du grand art de l'harmonie. L'impression qu'elle produit tient à la répétition d'une certaine cadence à un rhythme régulier: c'est une des formes du beau. Mais si cet art n'est pas la poésie, il la seconde; c'est un accompagnement puissant, harmonieux. Voilà pourquoi les poètes, pour répandre leurs idées, ont de grands avantages sur les prosateurs. Une pensée mise en vers faciles et élégans, qui portent sans contrainte le dur joug de la rime, plaira toujours infiniment plus que la même pensée exprimée sans harmonie.

Mais chez les grands écrivains, soit qu'ils écrivent en prose ou en vers, toute pensée grande et

forte prend une teinte poétique. Tacite et Montesquieu sont des écrivains éminemment poétiques; et il n'est pas nécessaire, pour l'être, d'abonder en comparaisons, en images : on est poétique en un seul mot; on est pittoresque par l'expression. Ainsi, lorsque tout se réunit dans une composition, pensées fortes, images riches, variées et précises, harmonies parfaites, alors la langue humaine a atteint le maximum d'effets dont elle est susceptible pour produire des affections soit du beau, soit même du sublime.

CARITEAS.

ARTICLE IV.

CONVENANCE DU SENTIMENT DE SOCIABILITÉ.

370. Le sentiment de sociabilité sera conforme à la raison, quand il sera dirigé par une sympathie éclairée, qu'il suivra les voies de la justice et de l'amour propre rationnel.

§ 1.

Convenance du Sentiment de sympathie.

Utilité de soumettre les sympathies et les antipathies à la réflexion.

371. La nature ayant attaché l'homme à son espèce par le sentiment de sympathie, rien de plus naturel et de plus raisonnable que de régler sa conduite sur ce noble penchant.

Mais les sympathies peuvent ne pas convenir; on peut par elles former des liaisons dangereuses. Combien, dans la vie, n'a-t-on pas rencontré de faux amis, d'hommes perfides qui ont abusé de la confiance trop irréfléchie qui leur a été imprudemment donnée!

A la vérité, quand la sympathie s'élève au degré de la passion, la raison devient impuissante pour la

conduire : c'est ainsi qu'elle ne peut maîtriser l'amour entre les sexes, et que les institutions sociales n'ont pas plus de pouvoir.

Les affections des pères et mères pour leurs enfans, lorsqu'elles sont dirigées par la raison, peuvent les empêcher de concevoir des prédilections, causes fréquentes de dissensions domestiques.

Les sentimens fraternels que la raison éclaire, peuvent combattre avec avantage le sentiment de l'intérêt qui ne vient que trop souvent se croiser avec eux.

Enfin, dans nos relations sociales, nous sommes toujours les maîtres d'examiner avec attention si les personnes que nous voulons nous attacher, et avec lesquelles nous désirons avoir des liaisons, méritent, par leur caractère et leur conduite, que nous nous mettions en rapport avec elles, que nous les admettions dans notre intimité, et que nous nous les attachions par les liens de l'amitié.

Si nous ne devons pas nous laisser aller à des sympathies trop précipitées, nous devons également nous mettre en garde contre des antipathies qui ne sont pas méritées. Nous ne devons pas céder à des apparences trompeuses qui peuvent nous priver du commerce d'hommes peut-être dignes de notre estime et de notre considération : nous devons donc juger si nos antipathies sont légitimes, de même que nous devons examiner si nos sympathies sont raisonnables et bien fondées.

§ 2.

Convenance du Sentiment du Juste.

Rapport entre le sentiment du juste et celui de l'utile. Droits et devoirs sociaux. Leurs différences des droits et des devoirs personnels. Causes de la progression des devoirs sociaux naturels. Caractère des devoirs véritables et des devoirs chimériques.

372. Le sentiment du juste n'existe pour nous que parce que nous éprouvons le sentiment de l'utile. Tout ce qui est utile aux hommes, semble être un bien commun où l'on peut puiser jusqu'à l'extinction du besoin; et c'est au sentiment du juste à régler ce qui revient à chacun. Dans ce partage, nous sommes considérés sous deux rapports : comme recevant une part, à titre de droit ou de personnalité; et comme la laissant prendre aux autres, à titre de devoir ou de sociabilité. Tout ce que la nature a permis à l'un, l'autre ne peut l'empêcher : voilà la base des droits sociaux. Tout ce qu'on n'a pas le droit d'empêcher, on doit le laisser faire : voilà la source des devoirs que l'état social impose. Les droits et les devoirs sociaux sont donc des corrélatifs l'un de l'autre. Il n'y a pas d'obligations sans droits, ni de droits sans obligations. Ils forment un échange réciproque et égal des deux côtés : de manière que ce qui est droit pour nous, est devoir pour ceux qui sont tenus de l'acquitter à notre égard; et que ce qui constitue nos devoirs, établit les droits des autres sur nous-mêmes.

Ces règles ne sont pas l'effet des conventions : elles résultent de l'ordre même de notre nature sociale, et nous les sentons avant de les connaître; elles n'ont pas besoin de preuves pour les établir, leur seule énonciation suffit pour en convaincre tous les hommes qui jouissent de leurs facultés intellectuelles.

La différence qu'il y a entre les droits et les devoirs personnels, et les droits et les devoirs sociaux, consiste donc en ce que, dans l'état d'isolement, nous avons reçu, avec le caractère humain, des facultés propres à conserver l'existence et à la rendre agréable, et que, par notre droit social, nous pouvons empêcher que d'autres portent atteinte à l'exercice de ces facultés. Par nos devoirs d'êtres sensibles, nous sommes tenus d'user de nos facultés individuelles en conformité de nos droits, suivant que nos besoins l'exigent, et nos devoirs sociaux nous interdisent de gêner les autres dans l'exercice de ces mêmes facultés.

C'est l'enchaînement réciproque des droits et des devoirs sociaux qui fait appuyer la conservation des droits personnels de chacun sur le respect qu'il doit aux droits d'autrui. Si un homme anticipait sur les droits de son semblable, il avouerait, par cette action, que celui-ci aurait droit d'anticiper sur les siens propres, et alors tout serait confondu. Ainsi, par cette ligne de démarcation, la nature a lié l'intérêt particulier de l'individu au bien général de son espèce : de sorte qu'il ne peut se soustraire à l'un sans s'écarter de l'autre, manquer à ses semblables sans se nuire à lui-même, et faire son bien-être sans travailler en même temps au bien-être de tous.

Quoique les devoirs ou les penchans qui nous portent à être justes soient les mêmes envers tous les hommes, ils ont néanmoins des degrés de progression suivant les rapports qui nous lient avec la société ; et les relations que nous formons avec nos semblables, deviennent la mesure de nos droits et de nos devoirs envers eux. Plus ces relations sont étendues, plus ces droits et ces devoirs naissent, croissent et se multiplient.

Le degré de progression des droits et des devoirs qui existent entre les rapports des hommes, constitue la subordination naturelle qui se trouve entre eux; elle tire sa source des liens de famille et de société : telle est la cause des droits et des devoirs des pères et mères, des enfans, des frères et sœurs, des parens, des amis, des concitoyens, des étrangers, des différences d'âge, de sexe, de position, etc. C'est par l'exactitude à observer l'ordre des rapports sociaux, que peut s'établir le lien de la fraternité qui unira tous les hommes, et agrandira leurs droits les uns envers les autres, dans la proportion qu'il augmentera leurs devoirs.

Outre ces rapports naturels, l'homme peut encore, par des engagemens volontaires, multiplier ses devoirs, et par conséquent augmenter ses droits, et établir d'autres degrés de subordination.

Tout engagement signifie rapport nouveau, qui ne naît point immédiatement de l'ordre social, mais des obligations que l'on forme : ainsi, toute profession, toute propriété, tout contrat, sont des engagemens, parce qu'il en naît des rapports nouveaux, de nouveaux droits et de nouveaux devoirs.

Cependant les engagemens ne peuvent s'étendre jusqu'à l'aliénation perpétuelle de la propriété de sa personne et de ses facultés; et nul ne peut se dire, à quelque titre que ce soit, le propriétaire d'un autre homme : le commerce infame des nègres est donc le plus violent outrage fait à la raison.

Mais l'aliénation des facultés naturelles est permise, si elle a des limites déterminées, et qu'elle ne soit pas destructive des droits naturels. Celui qui s'oblige, en effet, exerce sa volonté conformément à ses intérêts : car tout engagement est un échange où chacun aime mieux ce qu'il reçoit que ce qu'il

donne. Tant que dure l'engagement, il doit en remplir les obligations; la chose engagée n'est plus à lui, il en a reçu le prix, et les droits de l'homme ne s'étendent pas jusqu'à nuire à autrui. Lorsqu'un changement de rapport a déplacé les limites dans lesquelles les facultés pouvaient s'exercer, ces facultés n'en sont pas moins entières, si la nouvelle position n'est que le résultat du choix que l'on en fait. C'est ainsi que, quoiqu'on ne puisse se rendre l'esclave d'un autre homme, on peut lui louer ses services.

L'enchaînement nécessaire des droits et des devoirs, soit naturels, soit conventionnels, sert à faire distinguer les devoirs véritables des devoirs chimériques ou factices que l'imposture peut imposer aux hommes. Le devoir est réel; il est fondé sur la nature de l'homme, ou sur une convention licite, et il oblige sans exception, quand l'observation de ce devoir assure à l'individu la possession d'un droit naturel ou acquis. Ce devoir est au contraire chimérique, opposé à la nature humaine et à celle des engagemens, il n'oblige pas, si son exécution ne procure aucun avantage ni à celui qui en est chargé, ni à la société dont il est membre. C'est donc dans ce qui convient à l'homme par sa nature, qu'il faut chercher ses devoirs; et il résulte de là que tout ce qui est prescrit par la raison n'est établi que pour concourir à son bien-être.

La convenance que nous trouvons dans le sentiment du juste, n'a d'autre appui que le sentiment et les circonstances qui l'inspirent. On peut bien parler abstractivement des principes généraux, et raisonner sur eux comme sur des signes; mais sitôt que ce sentiment devient individuel, et se trouve transformé en une espèce de sensation, il échappe à la raison; l'é-

vidence n'en est plus rigoureuse, mais seulement approximative : de là on doit conclure qu'il n'y a point de démonstration possible du sentiment du juste; que l'on ne peut en faire qu'une description, qu'une énumération des idées, des actions et des circonstances perceptibles.

Principes de Législation. — *Traité de la Volonté*, par DESTUTT-TRACY. — *Etudes de l'Homme*, par BONSTETTEN. — *Traité de la Législation*, par BENTHAM.

§ 3.

Convenance du Sentiment d'Amour-Propre.

Comment l'amour-propre est le ressort des sentimens de sociabilité. Manière de juger nos propres sentimens. Pourquoi nous pouvons juger les sentimens d'autrui. Motif de l'approbation ou de l'improbation que nous donnons aux sentimens. Quand la vengeance peut être légitime. Le jugement que nous portons de nos sentimens ou de ceux des autres, se manifeste dans la conscience par une émotion agréable ou pénible. Cette émotion n'est pas toujours une preuve de la convenance du sentiment.

373. Le mécanisme admirable qui constitue l'état social sur la réciprocité des sentimens bienveillans, sur l'observation des droits et des devoirs, nous fait connaître combien il nous est avantageux et comment il nous est facile de porter les autres à nous servir. La raison, comme la justice, ne semble d'abord imposer aux hommes d'autre obligation les uns envers les autres que de se renfermer dans les bornes de leurs droits. Mais leur faiblesse mutuelle, leur amour-propre, leurs sentimens sympathiques, leur font un besoin de voir concourir les autres à leur bien-être; ils les pressent de les secourir dans cette entreprise; et le moyen assuré d'y parvenir est de commencer à faire pour eux ce que nous désirerions qu'ils fissent pour nous, et d'établir par ce moyen un échange où le donner appelle en équilibre le rendre. Chaque homme étant mu du même désir, l'échange se forme facilement, et l'amour-

propre devient ainsi le ressort de l'amour de l'humanité. Tous les hommes comparent sans cesse le prix qu'on exige d'eux, c'est-à-dire leurs travaux, leurs bienfaits, leur estime, leurs respects, leurs sentimens favorables ou défavorables, aux avantages qu'on leur procure ou qu'on leur donne lieu d'espérer, ou aux désavantages qu'on leur fait éprouver. Par la nécessité même des choses, ils servent, aiment, respectent, admirent ceux qui leur procurent du bien-être; ils méprisent ceux qui leur sont inutiles; ils détestent ceux qui leur font du mal.

L'obligation de faire aux autres ce qu'en pareille circonstance nous désirerions qu'ils fissent pour nous, n'a de force qu'autant que notre volonté serait raisonnable : car si elle était aveugle, si elle était condamnable, nous ne serions pas obligés à faire aux autres ce que nous voudrions qu'ils nous fissent, mais nous serions obligés de ne pas le faire. En définitif, nul n'est obligé de faire que ce qui est ou paraît conforme à la raison. Peu importe que nos semblables ou nous-mêmes ayons tel désir ou telle volonté; nous ne devons consulter, avant d'agir, que la raison.

Nous voyons par-là que les droits et les devoirs croissent, s'affaiblissent et se détruisent en même temps et mutuellement, c'est-à-dire qu'à mesure que les droits de l'homme prennent de l'extension par la faculté d'en faire usage, ses devoirs s'étendent, et deviennent plus pressans et plus obligatoires. Augmenter ses droits, c'est donc augmenter ses devoirs; et ajouter à ses devoirs, c'est étendre ses droits naturels et légitimes; anéantir les uns, c'est détruire les autres : d'où l'on doit conclure qu'obliger les autres, leur rendre service, c'est acquérir des droits à leurs bons offices, à leur reconnaissance; faire du

bien, c'est acquérir le moyen d'en recevoir ; c'est remplir un devoir utile, et établir son droit ; et ne rien faire pour les autres, c'est se priver du droit d'en obtenir des services ; faire le mal à autrui, c'est s'en faire à soi-même.

Connaissant par la raison les règles de la sociabilité, nous pouvons examiner si nos sentimens et nos actions sont réglés d'après ces principes, ou si nous nous en sommes écartés. Nous pouvons juger aussi bien nos sentimens et nos actions personnelles que les sentimens et les actions des autres ; et, soit que nous nous jugions nous-mêmes, ou que nous jugions nos semblables, l'effet de ce jugement sera toujours l'approbation d'un sentiment ou d'une action qui sera conforme à la raison ou à la morale, et la désapprobation de celui qui lui sera contraire.

L'approbation et le blâme se présentent comme l'expression d'une véritable loi à laquelle nous sommes obligés de nous soumettre. Nous ne pouvons louer ce qui est injuste ; nous ne pouvons blâmer ce qui est conforme à la raison.

Pour que nous puissions juger nos propres sentimens et nos actions, il est nécessaire que nous nous séparions par l'imagination en deux individus : il faut un moi qui juge, et un moi qui soit jugé ; il faut nous voir comme un objet étranger placé à une certaine distance de nous.

Quel que soit le jugement que nous portions de nous-mêmes, il a toujours un rapport secret à ce qu'est, à ce que doit être, ou enfin à ce que peut être le jugement des autres. Lorsqu'en nous mettant à la place du spectateur, nous approuvons les motifs de nos sentimens, nous partageons par sympathie l'approbation de ce juge que nous supposons étranger à nous, et que nous regardons comme équitable

et désintéressé. Dans le cas contraire, nous sympathisons avec la désapprobation du spectateur supposé, et nous nous condamnons nous-mêmes.

Nous jugeons également nos volitions et nos actions, soit qu'elles se rapportent à nous, ou qu'elles aient les autres pour objet.

Lorsque nous jugeons les volitions et les actions qui ont rapport à nous-mêmes, nous examinons si nous avons atteint ou si nous avons manqué le but auquel nous aspirions : dans le premier cas, nous les appelons bonnes ; dans le second, nous les qualifions de mauvaises.

Lorsque nos sentimens, nos volitions et nos actions ont les autres pour objet, nous nous jugeons d'après les principes que nous suivons pour qualifier les actions des autres à notre égard.

Nous pouvons juger les sentimens, les volitions et les actions d'autrui, parce que nous sommes organisés de manière à éprouver les sentimens d'autrui, et à les comprendre.

Notre approbation et notre improbation ont pour motif l'effet que ces sentimens, ces volitions et ces actions produisent sur nos propres sentimens, d'après le ton où notre sensibilité est élevée, et d'après les idées présentes à notre ame dans le moment que les sentimens d'autrui viennent agir sur nous. Ces idées, en éveillant d'autres sentimens, produisent un composé prodigieusement varié de sentimens, d'idées et de rapports.

Nous jugeons la convenance ou l'inconvenance des sentimens, des volitions et des actions d'autrui, par le rapport qu'il y a entre ces sentimens, ces volitions, ces actions, et les nôtres, dans deux circonstances différentes : lorsque nous considérons les objets qui les excitent sans aucune relation particu-

lière avec nous ou avec la personne de laquelle nous jugeons; et lorsque nous les considérons comme l'affectant, ou nous affectant nous-mêmes.

Lorsque nous considérons les objets sans aucun rapport particulier, ni avec nous-mêmes, ni avec les autres, et que le sentiment des autres sympathise avec le nôtre, nous trouvons leur goût éclairé et leurs jugemens droits : ainsi, la beauté d'une campagne, la richesse d'un édifice, tous les objets généraux des sciences et des arts, sont envisagés par tous les hommes comme n'ayant aucun rapport direct avec eux; chacun de nous les regarde du même œil, et ils ne sont l'occasion d'aucun mouvement de sympathie. Si quelques-uns de ces objets nous font une émotion différente, c'est parce que chacun de nous ne les envisage pas de la même manière. Quand les sentimens de la personne avec laquelle nous nous trouvons s'accordent avec les nôtres sur les choses faciles à connaître, comme sur cet axiome d'arithmétique, deux et deux font quatre, nous adoptons son avis, sans cependant trouver qu'elle mérite pour cela nos louanges et notre admiration. Lorsqu'au contraire ses jugemens ne sont pas conformes aux nôtres, mais qu'ils nous éclairent et nous dirigent, et qu'en les formant, elle a envisagé des choses qui nous avaient échappé, et vu les objets sous tous les rapports divers, nous ne les approuvons pas seulement alors; mais, frappés de son intelligence et de sa pénétration, elle nous paraît mériter d'être louée et applaudie. L'approbation augmentant par l'étonnement et la surprise, forme l'admiration, dont les applaudissemens sont l'expression générale.

Si les objets ont un rapport intime et direct avec nous ou avec la personne dont nous jugeons les sen-

timens, il est plus difficile et plus important pour nous de sympathiser avec elle.

Il est naturel que le spectateur n'envisage pas de la même manière que nous le malheur qui nous arrive, ou l'injure que nous recevons : les circonstances de ce malheur nous touchent de plus près; il en est autrement affecté que nous, parce qu'il ne les voit pas sous le même point de vue, comme il verrait un tableau, un poème, etc. Mais ce défaut de sympathie à l'égard des objets qui nous sont également indifférens à tous deux, nous affectera moins qu'à l'égard d'un malheur qui nous afflige, ou d'une injure qui nous blesse. Ainsi, nous pouvons nous plaire à nous entretenir avec celui dont le goût et le jugement sont opposés au nôtre sur des objets spéculatifs; mais s'il n'a aucune sensibilité pour les peines que nous ressentons, s'il ne s'indigne pas des injures que nous avons reçues, si son ressentiment n'est pas proportionné au ressentiment qui nous transporte, nous ne pouvons plus nous entretenir ensemble sur ce sujet; nous devenons insupportables l'un pour l'autre; il est choqué de la violence de nos sentimens, et nous sommes révoltés de la froideur des siens.

Il suit de là que quand les sentimens de la personne intéressée sont dans une parfaite sympathie avec les nôtres, ils nous paraissent convenables à leur objet; nous les trouvons légitimes et fondés : et au contraire, lorsque, nous mettant à la place des autres, nous ne sommes pas disposés à sentir comme eux, leurs sentimens nous paraissent injustes et sans motifs. Approuver ou désapprouver les sentimens des autres, ou les trouver fondés ou non fondés, est pour nous la même chose que de reconnaître que nous sympathisons ou ne sympathisons pas avec eux.

Celui qui partage les injures que nous recevons, et qui observe que nous les sentons de la même manière que lui, approuve nécessairement notre ressentiment. Celui qui sympathise avec notre douleur, ne peut la trouver sans fondement; s'il admire le même ouvrage ou le même tableau que nous, et absolument de la même manière, il doit trouver notre admiration juste et naturelle; s'il rit de la même plaisanterie que nous, et en est également amusé, il doit lui paraître tout simple que nous riions. La personne qui, dans cette circonstance, ne serait pas affectée comme nous, ou qui le serait à un degré différent, désapprouverait nos sentimens à proportion qu'ils seraient différens des siens, et toujours sa manière de sentir sera la règle d'après laquelle elle nous jugera.

Mais si nous réglons le jugement que nous portons de la bonté ou de la méchanceté, du mérite ou du démérite des sentimens des autres sur la manière dont nous les sentons nous-mêmes, ce guide n'est pas toujours pour nous un moyen assuré que notre jugement soit bon. C'est, en effet, avoir de la nature humaine une opinion très-fausse, que de se prendre pour modèle et pour type de l'espèce, que de tout rapporter à sa propre manière de sentir. D'après ces principes, tous les hommes seraient bons pour celui qui est né bon, méchans pour l'homme méchant; chacun serait autorisé à louer ou à condamner ce qui lui plaît ou lui déplaît, à blâmer l'opinion qu'il n'a pas, et à n'estimer dans les autres que celle qu'il adopte. Toutes ces erreurs résultent du défaut de distinction qu'il importe de faire entre la nature humaine considérée en général, et l'individu. Tous les sentimens que la raison ne désavoue pas, sont dans la nature humaine; il n'y a dans l'individu que

ceux que ses penchans lui donnent. Mais les penchans que cet individu n'a pas, ne sont pas pour cela tous condamnables : ceux-là seuls méritent notre animadversion, qui sont destructifs de l'harmonie sociale, qui sont opposés à la morale universelle, parce qu'elle est éprouvée par tous les hommes sensés. Sur tout autre objet, la tolérance doit être la règle de nos jugemens. La vérité de la convenance des sentimens repose sur les penchans particuliers des hommes dirigés par la raison; elle ne reconnaît pas d'autre appui; elle n'a pas de type universel pour les ramener à un jugement unique, à moins, nous le répétons, qu'il ne s'agisse de sentimens qui tendent à tenir unis les hommes entre eux.

Lorsqu'il s'agit de prononcer sur le mérite ou le démérite des actions des autres, notre jugement est plus compliqué : nous considérons le motif qui a porté à faire l'action, la manière dont on l'a faite, et les suites que cette action a eues.

1° Il est évident que toute action doit avoir pour ressort un motif : sans cela il ne peut y avoir ni mal ni bien, et l'action est considérée comme involontaire. C'est sur le motif qu'est appuyé le jugement que nous portons de la conduite des autres, comme c'est sur la vérité que nous appuyons la certitude des faits. Nous jugeons notre propre conduite d'après l'expérience, et nous jugeons celle des autres d'après l'analogie. De même que l'identité de nature nous fait supposer même besoin et même faculté dans nos semblables, l'identité d'action fait présumer que le motif déterminant est le même que le nôtre, et doit avoir pour eux le même résultat qu'il aurait pour nous.

Les signes extérieurs qui nous font connaître les

motifs des actions, prennent leurs sources dans les regards, les manières, et les actions mêmes.

Le dehors seul de l'homme qui cherche à nous faire du bien ou du mal, montre souvent le fond de son ame; souvent aussi ce signe est trompeur, et nous occasione des préventions injustes contre lesquelles il importe à notre tranquillité et à la justice de nous prémunir.

Les manières servent également à nous faire connaître les dispositions qu'on peut avoir à notre égard. La politesse est l'expression habituelle des égards que l'on témoigne à celui envers qui on l'emploie. Ce signe ne nous trompe pas quand la politesse est égale et sans exagération; mais elle n'est souvent qu'un vernis de fausseté, et cela est à craindre lorsque la politesse n'est employée qu'envers ceux dont on a à désirer ou à craindre, et jamais envers ceux qui sont hors d'état de rendre des services. On peut être également grossier, dur, brusque, moqueur, malhonnête même, sans intention de nuire: ces manières rebutantes peuvent être des vices provenant de l'éducation, du caractère, ou des circonstances où l'on s'est trouvé, et non pas l'expression d'une volonté coupable.

Mais lorsque les actions sont conformes aux apparences, le motif ne semble plus douteux, et cependant il peut nous tromper encore; car les hommes peuvent être portés à faire la même chose par des motifs bien différens : l'un, par exemple, peut donner l'aumône par humanité, et l'autre par ostentation; l'un est recherché dans ses vêtemens par orgueil, et l'autre par propreté, etc. Nous agissons par penchans, ou nous sommes déterminés par des considérations particulières. Les vrais motifs sont quelquefois tout l'opposé de ceux qu'on laisse en-

trevoir; ce n'est qu'avec la plus grande pénétration qu'on peut les discerner: il faut pour cela connaître la nature humaine en général, et le caractère particulier de l'individu que l'on veut juger.

Le motif qui détermine l'homme dans les actions, et qui mérite la louange ou le blâme, a nécessairement rapport à son intérêt particulier, ou au bien-être général de son espèce, ou ne tend ni à l'un ni à l'autre de ces deux objets, et est appelé affection dénaturée.

Si l'action est dans l'ordre des convenances humaines, et qu'elle soit simplement conforme à cet ordre, elle ne mérite aucune louange : ainsi, procurer à sa famille ce qui est nécessaire pour satisfaire à ses besoins, n'est que remplir un devoir auquel il n'est pas permis de se soustraire. Si au contraire l'action suppose un effort pour remplir ce devoir, alors on la qualifie de vertueuse, et elle est digne de nos éloges : c'est ainsi que braver tous les obstacles, vaincre toutes les difficultés et ne craindre aucun sacrifice pour l'utilité et la conservation de sa famille, de ses parens, de sa patrie, de l'humanité, est une vertu.

Si les actions sont contraires à la nature de l'homme, elles sont ou une simple omission ou une négligence des devoirs : dans ce cas elles constituent le vice. On regardera donc comme vicieux celui qui abandonnerait sa famille, qui n'exprimerait pas d'attachement à ses père et mère, qui n'aurait aucun égard pour son épouse, qui ne donnerait aucun soin à ses enfans.

Ou ces actions ont pour objet direct de nuire à autrui, comme, par exemple, de refuser à ses père et mère, à son épouse, à ses enfans, la subsistance dont ils ont besoin, de manquer de respect aux au-

teurs de ses jours, de les frapper, d'abandonner un enfant au moment de sa naissance, de lui donner la mort, etc.: alors elles procèdent d'un sentiment de méchanceté, et caractérisent le crime.

Le vice conduit à la méchanceté, qui est la source des crimes, mais n'est point encore le crime.

2° La manière dont l'action s'est faite, ou les mouvemens du corps qu'elle a occasionés, ne paraissent nullement devoir influer sur la moralité de l'action, quand on est assuré du motif. Cependant cette règle n'est pas sans exception : celui qui, en obligeant, met de la grace, de la bienveillance, flattera bien plus que le bourru qui agira sans égard, sans ménagement, et en brusquant le malheureux qu'il secourt. Une action peut donc acquérir du prix, même par la manière dont elle est faite.

3° Ce qui paraîtrait devoir le moins influer sur le mérite ou le démérite des actions, ce sont les conséquences qu'elles peuvent avoir. Comme elles ne dépendent point de l'agent, mais de la fortune, elles ne peuvent être le fondement légitime d'aucun sentiment qui soit avantageux ou contraire. Quelque persuadés que nous paraissions être de cette équitable maxime ainsi énoncée en termes généraux, ce n'est néanmoins que par les suites ou les conséquences qui résultent de l'action, que nous décidons de son mérite; et rarement notre jugement est d'accord avec cette règle qui devrait seule servir à le confirmer.

Cette irrégularité de nos sentimens provient de ce que, sans remonter à l'intention de l'agent, nous nous arrêtons au plaisir ou à la peine que nous éprouvons, pour déterminer les affections de la gratitude ou du ressentiment. D'où il suit que, quelles que soient les intentions de la personne qui agit, quel-

que convenance ou disconvenance, quelque bonté ou méchanceté que l'on suppose, si elle ne fait pas le bien ou le mal qu'on avait en vue, comme l'effet de l'intention n'est pas manifesté, il semble que cette personne mérite moins de gratitude ou de ressentiment; et, au contraire, quoiqu'il n'y ait ni bienveillance ni mauvaise volonté dans l'agent, si ses actions sont suivies d'un grand bien ou d'un grand mal, comme il y a dans ce cas un effet existant, on est porté à concevoir de la gratitude ou du ressentiment pour ou contre la personne; elle semble avoir l'ombre du mérite ou du démérite; et comme les conséquences des actions dépendent entièrement de l'empire de la fortune, il arrive de là que le sort influe sur le sentiment des hommes pour juger le mérite ou le démérite des actions.

Cette influence de la fortune, qui fait juger les actions plus par l'évènement que par l'intention, paraît avoir eu pour but le bonheur et la perfection de l'espèce humaine. Si, en effet, l'envie de nuire était suffisante pour exciter notre ressentiment, un simple soupçon suffirait pour le faire naître, quand même cette intention ne serait suivie d'aucun effet. Si la volonté présumée paraissait aussi criminelle aux yeux des tribunaux que l'action même qui en serait le résultat, la justice deviendrait bientôt une véritable inquisition; la conduite la plus innocente et la plus circonspecte ne serait pas en sûreté; on pourrait toujours suspecter les désirs, les intentions, ce qui nous exposerait continuellement aux ressentimens, aux châtimens. Ainsi cette règle de justice, que les hommes ne sont punissables que par leurs actions et leur intention, est fondée sur cette irrégularité salutaire et utile des sentimens humains touchant le mérite et le démérite, qui, au premier abord, nous paraît si absurde et si inexplicable.

Ce n'est pas non plus sans utilité que cette même irrégularité diminue le mérite d'une tentative infructueuse pour rendre service, et réduit presque à rien celui de la simple volonté ou du désir d'obliger. L'homme est fait pour employer activement ses facultés à concourir à son bonheur et à celui des autres : il ne faut pas qu'il se contente d'une bienveillance indolente, ni qu'il s'imagine être le bienfaiteur du genre humain parce que, dans son cœur, il désire la prospérité générale; mais il faut qu'il emploie toutes ses forces à ce but, et la nature lui apprend qu'à moins d'y arriver, personne ne sera pleinement satisfait de sa conduite, et que le mérite des bonnes intentions, sans celui des bons offices, ne lui vaudra jamais ni une grande approbation de la part de son cœur, ni une grande reconnaissance de la part de ses semblables.

Malgré ces apparentes irrégularités du jugement, si un homme a le malheur de faire le mal qu'il ne voulait pas, et de ne pas faire le bien qu'il voulait, la nature a pourvu à ce que son innocence ne demeurât pas sans consolation, ni sa vertu sans récompense. Il appelle alors à son secours, par la voie de sa conscience, cette maxime juste et équitable, que les évènemens, étant hors de sa puissance, ne doivent pas diminuer l'estime qui lui est due, et il se considère non dans le jour où il paraît, mais dans celui où il aurait paru si ses généreux desseins avaient eu leurs effets.

L'effet du jugement que nous portons sur les volontés et les actions des autres hommes, est de modifier les sentimens naturels de sympathie ou d'antipathie que nous avons pour eux.

Si ces volitions ou actions de nos semblables n'influent pas sur notre bien-être, le sentiment se bor-

nera à faire naître à leur égard l'estime ou le mépris, suivant l'approbation ou la désapprobation que nous donnerons à leur conduite.

Mais si l'action d'un autre homme se porte sur nous, si nous rapportons à cet homme, comme à sa cause, le bien ou le mal que nous éprouvons, l'intention manifestée que nous lui supposons de nous être utile ou de nous nuire, donnera à notre sympathie ou à notre antipathie une bien grande énergie: non-seulement nous l'approuverons ou nous le condamnerons; mais sa conduite excitera, dans le premier cas, notre amitié, notre reconnaissance, et dans le second, notre colère, notre haine, notre vengeance; et nos sentimens seront raisonnables, car ils seront fondés sur la saine morale. Nous n'approuvons notre conduite envers nos semblables, qu'autant que ce jugement est confirmé par le leur : c'est pourquoi nous recherchons l'approbation générale pour confirmer la bonne opinion que nous avons de nous-mêmes. Il suit de là que l'opinion que nous formons en notre propre faveur, quoique la plus haute et la plus présomptueuse, est cependant la moins stable, et celle que la contradiction ébranle le plus facilement. Ce n'est pas par une passion primordiale que nous cherchons à être approuvés, mais pour fixer et pour confirmer la bonne opinion que nous avons de nous-mêmes. Et, en effet, nous sommes plus flattés de l'approbation des personnes que nous considérons, que des louanges de ceux pour qui nous avons du mépris. L'estime de ceux qui ont eu occasion de nous connaître intimement par une longue familiarité, a pour nous un charme tout particulier. Le suffrage de ceux qui sont avares de louanges nous est doublement précieux. Les éloges ne nous flattent guère lorsqu'ils ne s'accordent pas

avec nos propres opinions, lorsqu'ils ne tombent pas sur des qualités dans lesquelles nous prétendons exceller.

L'idée favorable que les autres ont de nos qualités personnelles nous flatte encore parce qu'elle sert à nous persuader que les autres envisagent notre félicité comme partie de la leur; et notre félicité a besoin de ce concours de leur part pour assurer ou augmenter notre bonheur. Ainsi, quoi de plus désirable que l'estime publique, qui nous montre dans tout ce qui nous environne une inclination générale à favoriser nos désirs! objet si flatteur, que bien des hommes préfèreraient un fantôme de réputation à un mérite réel. C'est par la même raison que nous aimons voir les autres s'intéresser à ce qui nous regarde, s'occuper de nous, et nous témoigner une sympathie qui nous prouve que leurs sentimens sont à l'unisson des nôtres.

Si l'amour-propre est agréablement ému par le jugement que nous portons de nous-mêmes ou par l'approbation que nous recevons du suffrage des autres, il est aussi le centre où aboutissent les plus cruels chagrins que nous puissions éprouver si nous nous condamnons nous-mêmes ou si nous nous voyons justement blâmés par les autres.

Comme nous pouvons être satisfaits par des causes qui ne devraient pas produire le contentement, nous pouvons également être blessés par des motifs qui ne devraient pas nous affecter. Nous avons des remords injustes, comme une satisfaction imméritée. L'un et l'autre effets résultent du jugement erroné que nous portons de notre conduite : en rectifiant le jugement, l'émotion changera avec lui.

Quelquefois le jugement que nous portons de notre conduite est exact, mais celui du spectateur ne l'est

pas : s'il nous loue pour une chose que nous blâmons, sa louange, comme nous l'avons fait remarquer, loin de flatter l'amour-propre, l'humilie ; s'il nous blâme, ou ne nous accorde pas l'estime qui nous est due, nous sommes blessés de son injustice.

Il semblerait que tous les avantages, toutes les qualités que nous pouvons posséder, devraient être autant d'alimens pour l'amour-propre ; et cependant cela n'est pas. Il faut que ces qualités se manifestent en nous, et soient de nature à être recherchées et approuvées par autrui. Ainsi, la paix, le contentement d'une ame résignée aux ordres du destin, qui la tranquillise au milieu des plus grands malheurs, est assurément la plus désirable de toutes les dispositions ; cependant c'est de tous les avantages celui dont on se flatte le moins, parce que, renfermé dans le cœur qu'il charme, il n'a point cet extérieur par où l'on brille dans le commerce du monde.

Les avantages dont se prévaut l'amour-propre, doivent être durables, et possédés par peu de personnes : on ne peut se flatter de jouir d'un beau temps, d'habiter un climat heureux, d'être jeune, bien portant, etc. Cependant notre amour-propre est mortifié d'une maladie incurable ; une femme coquette cache son âge ; un vieillard a honte de parler de la faiblesse de ses sens.

Quoique l'approbation de nos semblables soit nécessaire à notre bien-être, nous ne devons pas l'espérer de ceux qui, sans motifs légitimes, cherchent à nous offenser et à nous nuire. Nous avons vu que dans ce cas la nature nous avait donné le pouvoir de nous venger de leur injuste agression : c'est une loi pénale dont elle confie l'exécution au plaignant ; mais l'exercice de ce droit n'a pas toujours le pouvoir de nous rendre l'affection bienveillante de nos

ennemis. Dans ce cas, la raison nous présente deux manières de nous conduire, et pour chacune desquelles nous pouvons opter suivant les circonstances. La première est de renfermer la vengeance dans de justes bornes; si elle les dépassait, elle deviendrait elle-même injuste. Pour nous porter à la modération et empêcher l'excès du ressentiment, la raison nous présente la conscience de la fragilité humaine; le souvenir d'avoir en nous-mêmes besoin de pardon, le plaisir de renouer les liens d'une amitié rompue, l'approbation intérieure qu'emportent avec elles la générosité et l'indulgence, enfin l'amertume et le mal-aise qui accompagnent la colère et la haine.

La seconde manière est le pardon total de l'injure, si les circonstances ne rendent pas l'impunité dangereuse. Lorsque nous considérons, d'une part, que toute affection bienveillante est agréable en elle-même, bienfaisante à l'ame, et salutaire au corps; que les signes extérieurs qui l'expriment sont à la fois le plus doux des spectacles et le principal élément de la beauté humaine; et d'une autre part, que toute affection malveillante, non-seulement dans ses excès, mais dans son degré modéré, est un tourment: il est évident que la nature nous avertit hautement, par ces signes, d'user des affections bienveillantes, comme nous usons d'un aliment agréable au goût et salutaire à la santé; et de ne considérer les affections malveillantes que comme un remède amer qu'on ne doit jamais prendre sans nécessité, ni en plus grande quantité que le besoin ne l'exige.

374. Le jugement que nous portons de nos sentimens et de notre conduite soit envers nous-mêmes, soit envers les autres, se manifeste par la conscience ou le sentiment moral qui nous décèle ce qui convient ou ne convient pas à la nature de notre être.

L'homme qui en offense un autre, sent que sa conduite doit soulever contre lui le ressentiment et l'animosité de tous ceux qui l'observent. Celui qui fait tort à un seul individu, se reconnaît intérieurement pour aussi odieux à chaque homme que s'il les avait tous offensés : d'où il suit que le crime trouve pour ennemis tous ceux qu'il alarme, et que la vertu d'un particulier a droit à la bienveillance de tout le monde.

On a regardé la conscience ou le sentiment de moralité comme l'expression innée du bien et du mal que nous pouvons faire : c'est une erreur; rien n'est inné dans l'homme que ses dispositions. L'affection morale qu'il éprouve résulte toujours du jugement qu'il porte des effets qu'il attend de ses volontés et de ses actions.

La conscience (274) n'est par elle-même que la manifestation des affections que l'ame éprouve et du jugement qu'elle en porte, et non pas une faculté particulière qui produise des actes.

Elle se manifeste par un état de satisfaction intérieure si nous approuvons notre conduite, et par un état de peine que l'on appelle remords, si nous la condamnons : le premier fait tout le charme de la vertu, et le second tout le supplice du crime. Ces émotions de la conscience ne sont que le sentiment subit de la concordance ou de la discordance de nos actions avec les sentimens d'harmonie, si nécessaire au repos du cœur et à l'action des hommes.

Cependant les effets de la conscience ne sont pas toujours des preuves que les actions qui lui plaisent soient bonnes, et que celles qui la blessent soient vicieuses. Et en effet, la conscience peut provenir ou de nos dispositions naturelles, ou de nos dispositions acquises; et ces causes peuvent nous inspirer des

sentimens contraires à ceux qui devraient nous animer.

Celui, par exemple, qui est porté au crime par penchant, suscité par les mauvaises mœurs de la société où il vit, éprouvera du remords d'avoir laissé échapper l'occasion de commettre un forfait, parce que toute résistance faite à nos penchans nous occasione une peine morale; et par la même raison, si le crime a été commis par suite du même penchant, l'individu n'éprouvera point de remords.

Mais s'il s'est laissé entraîner contre son inclination à une action coupable, il éprouvera des remords d'autant plus vifs, que son inclination était plus en opposition avec l'action qu'il a commise.

L'homme apporte en naissant des penchans qui ne sont pas condamnables; mais s'il a reçu une mauvaise éducation, s'il vit dans une société corrompue, les mauvais principes et les mauvaises mœurs dénatureront chez lui les règles du beau moral : c'est pourquoi il commet sans remords les actions les plus criminelles. C'est ainsi que, dans nos mœurs, tel qui aurait horreur d'assassiner un homme, n'éprouvera pas la plus légère émotion de le tuer en duel. Celui qui est élevé dans les principes d'un fanatisme aveugle, frémira d'avoir manqué à une pratique inutile, absurde, ou contraire à la raison.

Enfin, la conscience suit les lois du jugement de l'ame : elle sera convenable quand le jugement aura la rectitude qu'il doit avoir, et elle sera trompeuse quand il sera vicieux. Ainsi la conscience ne peut être un bon guide, un censeur utile, que chez l'homme qui a des principes vrais et l'habitude d'y obéir. Une faute, une faiblesse, interrompent pour ainsi dire son caractère; elles le font rougir; elles le tourmentent; elles lui donnent le sentiment de son infériorité. Une

bonne action, au contraire, réveille en lui le sentiment de sa force, de ses perfections, et lui rend délicieux les retours sur lui-même. C'est par une connaissance exacte de nos vrais devoirs et des avantages que l'on trouve à les suivre, c'est après avoir joui souvent du plaisir de s'estimer et du juste contentement de soi-même, c'est en se nourrissant de l'amour de la vertu, c'est en prenant l'habitude de sacrifier l'intérêt personnel au sentiment moral, que nous nous faisons une conscience qui nous interdit ou nous reproche les actions contraires à l'ordre.

L'effet de la conscience est tout à la fois énergique et durable : il domine sur les passions qui semblent lui être le plus contraires, et résiste à leur emportement; il trouble leurs plus vives jouissances, nous fait trahir malgré nous nos plus chers intérêts, et prolonge souvent jusqu'au dernier terme de la vie les suites funestes d'un seul instant de faiblesse ou d'abandon. Il n'y a que de nouveaux efforts de la vertu qui puissent en arrêter sûrement les ravages.

L'énergie de la conscience tient, comme toutes les autres manières de sentir, au caractère propre de l'individu, et est influencée par toutes les causes qui peuvent le modifier.

Théorie des Sentimens moraux, par Smith. — *Pensées* de Hume. — *Théorie des Sentimens agréables.* — *Essai philosophique sur la Nature morale et intellectuelle*, par Spurzheim. — *Études de l'Homme*, par Bonstetten. — *Cours du Droit naturel*, par Th. Jouffroy. — *Œuvres complètes* de Th. Reid.

ARTICLE V.

CONVENANCE DU SENTIMENT RELIGIEUX.

Variétés des croyances religieuses entre les peuples et les individus. Différences entre l'opinion et le sentiment religieux. Effets de l'un et de l'autre. Caractère d'une révélation divine.

375. Les hommes, sous le rapport du sentiment religieux, doivent être divisés en trois classes :

1° Le savant qui a profondément médité sur le système de l'univers, ne peut se l'expliquer sans le concours d'une intelligence infinie qui en règle l'ordonnance. Il a le sentiment de la nécessité de cette intelligence, quoiqu'il lui soit impossible d'invoquer à son aide les démonstrations de l'entendement : la logique est impuissante pour en établir l'existence.

Mais si on ne peut méconnaître sa nécessité, on est dans une ignorance complète sur sa nature. Nous ne chercherons donc pas à savoir si Dieu est esprit ou corps, ame du monde ou univers. Sa nature, ainsi que ses attributs, nécessairement infinis en puissance, en intelligence, etc., sont pour nous couverts d'un voile impénétrable : c'est Dieu, mais c'est Dieu inconnu.

2° D'autres hommes, qui ont moins scruté les lois des mondes, mais frappés seulement par les faits qui tombent sous les sens, croient que la matière, par ses propriétés, suffit pour expliquer la marche de la nature, sans l'intervention d'une intelligence absolue : ils sont athées.

3° La classe qui compose l'immense majorité du genre humain, est trop peu éclairée pour élever ses pensées jusqu'à la hauteur d'un être suprême régissant la nature entière : elle ne voit que le globe terrestre et l'homme qui soient les objets de l'action de Dieu. La Divinité n'est pour elle qu'un être puissant fait à notre image, ayant nos passions, nos désirs et nos volontés, uniquement occupé du genre humain, lui étant favorable ou contraire suivant qu'il lui rend ou non des hommages qui lui plaisent. C'est sur ces opinions que se sont formées les religions positives.

Il n'existe aucun rapport entre la croyance à une de ces religions positives et le sentiment religieux :

l'incrédulité, dans ce cas, n'est pas l'irréligion. Le sentiment religieux est, en effet, celui qui résulte de la croyance d'une intelligence universelle, sans qu'on cherche à la comprendre ; au lieu que l'adoption d'une religion positive est la foi que l'on donne, ou plutôt que l'on reçoit toute formée, à des dogmes et à un culte particuliers, exclusivement à tous autres.

Le sentiment religieux est le même dans tous les temps et chez tous les hommes qui l'éprouvent. Les opinions religieuses varient suivant les siècles, suivant les nations, et même suivant les individus. Les religions des peuples anciens ne sont pas les mêmes que celles des peuples modernes. Chaque pays a une croyance et un culte qui lui sont propres. Il suffit d'être né à Paris pour être catholique, à Berlin pour être protestant, à Constantinople pour être sectateur de Mahomet. C'est au lieu de sa naissance que Bossuet doit d'être le défenseur de la papauté : il eût dirigé contre elle toutes les foudres de son éloquence s'il eût vu le jour à Genève. Le culte de ses pères sera toujours, chez toutes les nations, la seule vraie religion du vulgaire : personne ne l'abandonne pour en adopter une autre, si ce n'est le plus souvent par intérêt, et dans ce cas le changement n'a lieu que parce que l'individu ne croit à aucune religion positive. Quoique soumis à une même religion, chacun modifie sa croyance nationale suivant son caractère, son instruction, ses préjugés, etc., et il n'existe peut-être pas deux opinions religieuses parfaitement semblables chez les hommes.

L'effet du sentiment religieux est de nous porter à admirer l'ordre et l'harmonie de l'univers, et à y conformer notre conduite. L'effet des croyances religieuses est de former des sectaires zélés, des observateurs rigoureux des pratiques qu'elles ordon-

nent. Si un croyant est vertueux, ce n'est pas à sa croyance qu'il doit cet avantage, mais au sentiment religieux qui s'y réunit : car les dévots ne se distinguent pas plus par leur moralité que les incrédules.

Toutes les sectes religieuses font consister le principal mérite dans l'abnégation de la raison, dans la croyance aveugle aux différens dogmes qu'elles professent, comme provenant de Dieu même. Sans la foi, disent-elles, point de salut. La morale n'est mise qu'en seconde ligne. L'hérésie, l'apostasie, attirent les foudres de l'église, les feux de l'inquisition ; et la violation des règles du juste, des droits de l'humanité, qui bouleverse la société, n'expose qu'à des réprimandes et à des exhortations.

Si nous recherchons les causes de cette manière d'agir si bizarre en apparence, nous les trouverons dans le besoin que les sectes ont de veiller à leur conservation. Ce n'est pas, en effet, sur le sentiment religieux que ces sectes sont établies, mais sur le dogme et le culte qui les constituent et les maintiennent. Un dogme peut cesser de trouver des croyans, et le culte n'être plus considéré comme nécessaire, sans que le sentiment religieux soit affaibli ; mais alors la secte tombe, et avec elle toute la puissance de ses prêtres, qui mettent le sentiment religieux en second ordre. Ce renversement des principes produit le déplorable effet de faire croire aux sectaires que leur conscience doit être tranquille quand ils conservent une foi ardente, et quand ils observent scrupuleusement les vaines pratiques de leur culte ; mais ils sont moins scrupuleux à l'égard des devoirs moraux, qu'ils regardent comme purement humains, et auxquels ils attachent moins d'importance ; et d'ailleurs, s'ils y commettent des infractions, la secte ouvre, à toutes les époques de la vie, d'abondantes

absolutions qui les effacent, et qui ont le pouvoir de rendre, aux yeux de Dieu, le criminel égal à l'homme vertueux.

Enfin, le sentiment religieux élève l'ame, mais ne la précipite pas dans le délire des passions subversives. Il n'en est pas de même des opinions religieuses, qui se forment par préjugé, par amour-propre, par esprit de parti, par orgueil national. La persuasion qu'on possède la vérité, quoiqu'on n'ait aucun motif raisonnable pour appuyer sa conviction, et la croyance où l'on est que c'est servir Dieu que d'attirer à la foi les incrédules, portent à l'intolérance, à la contrainte, et à toutes les fureurs d'un aveugle fanatisme. Tel est le triste spectacle que nous présente dans tous les temps l'histoire des opinions religieuses.

La grande différence qui existe entre le sentiment religieux et les opinions religieuses, devrait faire porter l'attention sur leur dissemblance, rechercher pourquoi leurs origines ne sont pas les mêmes. Mais, quoiqu'on attache la plus grande importance à ces opinions, les croyans auxquels elles sont inculquées dans l'enfance, où l'on n'a pas besoin de comprendre pour croire, ne cherchent pas, dans l'âge de raison, à réfléchir sur la convenance de leur foi, et à s'assurer si on ne les a pas induits en erreur : ils regardent leur instruction comme complète quand les leçons du catéchisme ou instruction orale sont terminées. Cette inaction de la raison est déterminée par la force des préjugés, de la superstition, du merveilleux, si puissante sur le vulgaire ignorant, à laquelle il tient si fort, et dont il ne voudrait pas se dépouiller.

Mais supposons un homme sensé, qui n'aurait pas été imbu de préjugés religieux, ou qui, les

ayant reçus, voudrait les soumettre aux regards de la raison, et s'assurer si, dans tous les cultes qui inondent la terre, il y en a un qui ait sur les autres des caractères de vérité tellement évidens, que l'on ne puisse pas douter qu'il émane de Dieu. Pour arriver à cette solution, il se dirait :

Si Dieu eût voulu que nous fussions instruits de certains dogmes, et assujettis à un culte particulier, cette exigence serait devenue une partie intégrante de notre être, et nous en eussions été avertis par l'instinct, qui donne la connaissance de tout ce que nous devons pratiquer pour conserver la vie, de la même manière qu'il nous inspire les sentimens du beau, du bon, du juste, du bien, du mal, du sentiment religieux, etc. Voilà les caractères d'une véritable révélation, celle où Dieu manifeste directement sa volonté. Par ce moyen, tous les hommes seraient attachés à la même croyance, au même culte, ainsi qu'ils le sont à la jouissance des mêmes facultés. Il n'y aurait plus à rechercher parmi les religions celle qui est la véritable : chacun la porterait au-dedans de soi ; elle ferait partie des attributs de l'humanité.

Mais telle n'est pas la révélation que l'on veut nous faire accepter : l'instinct y est muet, la raison en est repoussée ; Dieu ne s'y montre ni directement ni indirectement ; l'homme seul nous apparaît, et se dit l'organe de la Divinité, qui nous prescrit d'écouter ce qu'il a à nous apprendre, comme étant l'expression de la vérité.

Ainsi, suivant les ministres des religions, le Dieu de l'univers, dont nous admirons partout la sagesse dans la convenance des moyens qu'il emploie pour arriver à son but, aurait préféré à l'instinct toujours infaillible, le témoignage des hommes, voie la plus incertaine d'arriver à la certitude, pour nous faire

connaître sa volonté, dans ce cas bien plus importante pour nous que la connaissance des besoins de cette vie passagère, puisque de notre croyance dépend, d'après eux, le bonheur ou le malheur de la vie éternelle.

Nous savons, en effet, que le témoignage ne nous sert qu'à suppléer à l'absence de nos sens éloignés par l'espace ou le temps, mais qu'il n'a pas le pouvoir de nous donner une égale évidence (342); que, même pour nous procurer une présomption de vérité, il faut qu'il soit accompagné de conditions qu'il est presque impossible de réunir, surtout lorsque les faits sont anciens, consignés dans des livres, et écrits en langues étrangères, puisque nous ne pouvons, dans ces cas, constater si leurs auteurs ont réellement existé, s'ils méritent notre confiance, si leurs écrits ne sont pas supposés, si le sens que l'on donne à leur langue morte est bien celui que rend la traduction que l'on prend pour guide. Et quand toutes ces difficultés n'existeraient pas, il y aurait encore à s'assurer si la narration a pour objet des faits conformes à l'ordre universel (341), ce qui est évidemment indispensable pour légitimer la crédulité. Car si ces faits supposaient un renversement des lois de la nature; si, par exemple, on venait nous dire que Dieu a parlé à certains hommes, que le soleil s'est arrêté dans sa course, que des morts sont ressuscités, etc., par cela seul ces récits devraient être frappés d'imposture : car ce qui est invariable dans la nature, ne saurait être changé sans que les fondemens de toute vérité s'écroulent aussitôt.

Mais un autre vice inhérent au témoignage des hommes, est de faire naître une foule de versions différentes, toutes également plausibles, de manière à ne pas savoir à laquelle il convient rationnellement

d'accorder sa foi de préférence. C'est cet inconvénient qui a enfanté cette multitude de sectes qui divisent les nations en communions ennemies. Comment celui qui voudrait appuyer sa croyance sur la raison, se conduira-t-il dans ce chaos, et démêlera-t-il la vérité, s'il était possible qu'elle s'y trouvât réellement, parmi cette multitude d'erreurs?

Cependant le témoignage des hommes pourrait suffire pour nous convaincre de l'origine divine d'une religion particulière, 1° si Dieu nous faisait connaître par-là un culte qui eût le pouvoir de rendre sainte la nation qui le pratiquerait, et de donner à ses mœurs une si grande perfection que l'injustice y fût entièrement inconnue, et qu'à ce seul aspect on ne pût douter qu'elle doit cet avantage à la supériorité de son culte; 2° et si à ces faits se joignaient des dogmes tellement lumineux, qu'ils expliquassent d'une manière évidente pour tous les hommes quelle est la nature de la Divinité, et en quoi consiste la sagesse de ses œuvres, que nous ne pouvons pas toujours apercevoir, quelque convaincus que nous soyons qu'elle ne s'en écarte jamais.

Or, existe-t-il sur la terre quelques religions positives qui aient ces caractères? Y a-t-il des cultes qui, par leur seule puissance, procurent à ceux qui les pratiquent une sainteté de mœurs qui les mette au-dessus de toutes les nations? Les Juifs, qui se qualifiaient de peuple de Dieu, qui étaient gouvernés par des prêtres qui prétendaient commander d'après les ordres mêmes de la Divinité, valaient-ils mieux que leurs voisins? Les chrétiens ont-ils plus de justice que les mahométans? Les Espagnols catholiques ont-ils une supériorité sur les Allemands protestans, etc., etc.?

Les religions, qui font si peu pour le perfectionne-

ment des mœurs de leurs croyans, sont-elles plus heureuses dans l'instruction qu'elles leur procurent par leurs dogmes?

Ces dogmes, en général, nous représentent la Divinité sous les traits d'un homme, ayant toute sa faiblesse et son impuissance, voulant, ne voulant pas, et ne pouvant ce qu'elle a voulu. Il semblerait qu'on eût pris à tâche de faire une caricature, plutôt que de nous donner de Dieu l'idée de grandeur et de majesté qui lui convient. Mais, comme la raison ne pouvait que rejeter avec horreur cette image blasphématoire, on a posé en principe que ces récits ne devaient pas être jugés par la raison, mais uniquement par une foi implicite accordée aux discours des ministres, sans examiner leur convenance ou leur inconvenance. Pour prouver que tels sont les dogmes des religions positives, prenons-en un exemple dans le culte que l'on regarde comme le plus sensé de tous.

La religion chrétienne fait consister l'essence de Dieu dans la composition de trois personnes. Ces trois personnes sont également éternelles, quoiqu'elles proviennent d'actes successifs : car la seconde personne procède de la première, et les deux ensemble ont produit la troisième. Voilà comment, dans cette religion, on explique la nature de Dieu.

Voici ses œuvres : Dieu crée des anges, dont une partie se révoltent contre lui; pour les punir, il les précipite au fond des enfers. Dieu, malheureux dans cette création, en essaie une autre : il tire l'homme du néant, espérant trouver dans ce nouvel être une consolation de la perte qu'il a faite. Vain espoir: les anges rebelles sont là; ils sortent de leur antre ténébreux, cherchent à s'emparer de son ouvrage en portant l'homme à désobéir au créateur, et leur succès

ceux des religions positives, trouvera-t-on cette analogie? Si tout est puissance, grandeur, intelligence dans le premier cas, tout n'est-il pas faiblesse, petitesse, ineptie dans le second? et est-il possible de croire que l'auteur de l'un soit l'auteur de l'autre?

Concluons de cette discussion, que les religions positives n'ont rien de commun avec les lois de la nature, et par conséquent n'ont aucun caractère divin. Elles ne sont que de pures institutions humaines, basées sur la crédulité et la superstition d'un vulgaire dont la raison est maintenue inculte, afin de le retenir dans la dépendance : car si elle était éclairée, il trouverait dans le seul sentiment religieux le guide qui lui convient pour le mettre en rapport avec la Divinité. Espérons que les générations futures, en fondant leur organisation sociale sur les vraies lois de l'humanité, se procureront cet avantage en formulant un culte rationnel et universel digne de l'Etre suprême.

Dans l'examen que nous venons de faire des religions positives, notre tâche se bornait à rechercher la vérité de leurs origines. Nous devons, en finissant, déclarer que, comme institutions humaines, nous avons trouvé dans toutes, et principalement dans la religion chrétienne, parmi un grand nombre d'erreurs, des principes d'une haute philosophie, que nous nous sommes empressés d'adopter dans le cours de cet ouvrage, et particulièrement dans le chapitre de la sociabilité (313 et suiv.).

FIN DE LA CINQUIÈME PARTIE ET DU TOME DEUXIÈME.

TABLE ANALYTIQUE

DU DEUXIÈME VOLUME.

QUATRIÈME PARTIE.

PAGES

DE LA VIE SENSITIVE OU INSTINCTIVE. Sa nécessité. 1

TITRE PREMIER. Nature de la Vie sensitive ou instinctive. 2

En quoi elle consiste. Différence entre la vie sensitive et la vie végétative. Elles sont l'une et l'autre astreintes aux lois du monde extérieur. La vie sensitive agit par le moyen d'affections. Ce que l'on entend par affections. Elles sont involontaires. Manière de les exprimer.

TITRE DEUXIÈME. Des Moyens ou Facultés, propres à la Vie sensitive, de produire des Affections..... 6

CHAPITRE PREMIER. De l'Action de l'Organisation sur les Affections. ..... ib.

L'organisation est conforme à la destination des êtres. Différence entre les organes de la vie sensitive et ceux de la vie végétative.

SECTION PREMIÈRE. Action des Organes des sens sur les Affections..... 11

Ce que l'on entend par sens. Leurs caractères. Sens internes.

SECTION II. Action des Nerfs sur les Affections. 15

Rapport entre les nerfs et la vie sensitive. Actions particulières des deux espèces de nerfs. Existence d'un fluide nerveux.

SECTION III. Action du Cerveau sur les Affections..... 16

Ce qu'elle est pour les matérialistes et pour les spiritualistes. Cerveau considéré comme la réunion de plusieurs organes. Système de Gall.

SECTION IV. Action des Muscles sur les Affections..... 18

Rapport de la vie affective avec les muscles et les os. Propriété de se contracter inhérente aux muscles. Les mouvemens sont suscités par les affections. Mécanique du corps humain.

CHAPITRE II. De l'Imagination, et de son action sur les Affections..... 22

Erreur où l'on est sur sa nature. Son siége dans l'organisme. Son action n'est pas la même chez tous les hommes.

TITRE TROISIÈME. Des différentes espèces d'Affections de la Vie sensitive..... 24

CHAPITRE PREMIER. Affections physiques..... 24
L'homme est porté à rechercher les affections physiques. Tous les corps de la nature en produisent. Elles résultent des propriétés de ces corps. Ce qu'on entend par propriétés : elles procurent la connaissance élémentaire des affections.

SECTION PREMIÈRE. Formation des Affections physiques..... 27
Tous les corps en présence des sens nous occasionent des affections. Conditions et causes variées des affections.

SECTION II. Division des Affections physiques.. 42
Perceptions et sensations.

ARTICLE PREMIER. Perceptions involontaires... 43
Causes des perceptions. Conditions pour qu'elles aient lieu. Pourquoi nous n'éprouvons qu'une perception avec des organes doubles.

§ I. Perceptions simples..... 48
Leur nombre, leur siége, leur formation, et leurs usages.

§ II. Perceptions composées..... 64
Leur formation. Difficulté de distinguer les perceptions simples. Influence de l'habitude sur les perceptions.

ARTICLE II. Sensations..... 69
Leur définition. Elles sont agréables ou désagréables. Caractères du plaisir et de la douleur. Leur nombre. On peut éprouver plusieurs sensations à la fois. Effet de l'habitude sur elles.

CHAPITRE II. Affections physiologiques..... 86
Plusieurs fonctions végétatives occasionent des affections. Comment elles produisent cet effet. Causes de l'obscurité des affections internes. But des affections physiologiques.

SECTION PREMIÈRE. Affections qui font connaître l'état de la vie..... 91
Sentiment de l'existence. Plaisir qu'il cause en santé. Affection douloureuse qu'il occasione en maladie.

SECTION II. Affections qui font connaître les besoins de la vie..... 94
Causes qui provoquent ces besoins. Leurs manifestations. La mort est-elle douloureuse. Point de plaisir sans besoin. Différence entre les affections physiques et physiologiques.

ARTICLE PREMIER. Affections produites par les besoins physiologiques généraux..... 98

§ 1. De l'Activité et du Repos..... ib.
Nécessité du mouvement et du repos. Plaisir qui en résulte. Besoin de la variété.

§ 2. De la Veille et du Sommeil..... 102
Leurs natures. Ils diffèrent de l'activité et du repos. Le sommeil commence l'existence, et la veille la termine. Causes qui provoquent le sommeil. On peut le suspendre. Son action sur les organes. Sensation du réveil. Le temps du sommeil et du réveil est variable.

ARTICLE II. Affections produites par les besoins physiologiques particuliers..... 106

§ 1. Besoin de respirer l'air atmosphérique... 107

Affections qu'il produit. Inspiration. Expiration.

§ 2. Besoins de l'Alimentation, d'en rejeter le résidu, et de se débarrasser des mucosités.. 109

Appétit. Comment il s'annonce. Sa cause. Siége du besoin. Comment il se satisfait. Soif considérée sous les mêmes rapports. Sens qui guident dans le cholx des alimens et des boissons. Mastication. Déglutition. Défécation. Moucher, cracher, etc.

§ 3. Besoin de propager l'espèce..... 115

Cause de ce besoin. Il est physiologique et moral. Il naît dans tous les temps. Caractère différent de l'amour chez l'homme et chez la femme. Manière dont ce besoin s'annonce dans chaque sexe. Volupté. Effets de l'abus des jouissances. Jouissances solitaires. Leurs effets dangereux.

CHAPITRE III. Affections passionnelles..... 124

Tous les hommes les éprouvent à des degrés différens. Causes de ces différences. Des caractères. Pourquoi ils diffèrent. Des penchans. Leur manifestation. Leurs variations suivant les âges et les sexes. Désirs. Passions. Leur origine.

TITRE QUATRIÈME. Rappel des Affections par le souvenir..... 129

Par quels moyens ce phénomène s'opère. Nécessité de ce rappel. Le souvenir ne nous donne que la connaissance des choses. Il réside dans le moi. Il est en rapport avec le moi et les organes.

CINQUIÈME PARTIE.

DE LA VIE SPIRITUELLE. — Définition..... 133

TITRE PREMIER. Nature de la Vie spirituelle. ib.

Différence entre la vie spirituelle et la vie sensitive. Rapports de l'esprit et du corps.

TITRE DEUXIÈME. Moyens d'agir de la Vie spirituelle..... 139

CHAPITRE PREMIER. De l'Activité ou du Pouvoir spirituel..... ib.

Différence entre les modes d'activité de l'esprit et de l'instinct. Libre arbitre. Pouvoir et vouloir ne sont pas la même chose. D'où la vie spirituelle tire son principe d'action.

CHAPITRE II. De la Réceptivité..... 140

Définition. Division des perceptions en volontaires et en involontaires. L'action des organes pour produire les unes et les autres, est la même.

CHAPITRE III. De la Conscience..... 141

Définition. Ce que les matérialistes entendent par conscience. Ce qu'elle nous apprend.

CHAPITRE IV. Des Facultés. 143
Ce qu'on appelle facultés. Elles sont innées. Tous les hommes les possèdent, mais à des degrés différens. Comment on connaît les facultés. L'ame est le principe de toutes les facultés. Causes des erreurs que l'on commet sur le nombre des facultés. Nécessité de cultiver les facultés.

SECTION PREMIÈRE. De l'Intelligence..... 146
Elle n'est pas la même pour tous les individus. Elle varie suivant les penchans. L'intelligence, que l'on appelle encore entendement, raison, est la faculté de connaître la vérité.

SECTION II. De l'Imagination considérée dans la Vie spirituelle..... 149
Elle accroît la puissance de l'ame. Son action sur les perceptions. Elle reproduit aux regards de l'esprit l'objet de nos pensées, crée l'idée de puissance, anime les êtres qu'elle invente, et nous trace ce que nous devons faire. Ce que serait l'homme privé de l'imagination.

SECTION III. De la Mémoire. 157
Se reproduit à volonté. Condition pour que cette reproduction ait lieu. Réminiscence. Différence entre la mémoire et la perception. Caractère d'une bonne mémoire. Mémoire mécanique. Ses rapports avec la sensibilité et l'imagination. Mémoire artificielle.

SECTION IV. De la Perfectibilité..... 161
L'homme naît perfectible. Bornes de la perfectibilité. L'homme est-il parvenu aux limites de son pouvoir? Toutes les races d'hommes sont-elles perfectibles? L'homme se détériore, comme il se perfectionne. La perfectibilité est insensible chez les sauvages, et bien marquée chez les civilisés. A quel degré de perfectionnement l'homme peut atteindre sans le secours de ses semblables. Pouvoir de l'éducation.

SECTION V. Influence de l'Habitude sur les facultés de l'Esprit..... 171
Comment s'établit cette influence. Son effet. Distinction entre les actes qui proviennent de l'habitude, et ceux qui appartiennent à la constitution de l'individu. Action de l'habitude dans les différens âges de la vie.

TITRE TROISIÈME. Objets des opérations de la Vie spirituelle..... 176

CHAPITRE PREMIER. Des Idées. ..... ib.
Ce que l'on entend par idée et pensée.

SECTION PREMIÈRE. Nature des Idées..... 177
Les idées sont simples affections de l'ame.

SECTION II. Des différentes espèces d'Idées... 180

ARTICLE PREMIER. Idées des Sens..... ib.

§ 1. Des Perceptions volontaires..... 181
Elles sont au nombre de cinq. Leurs modifications.

§ 2. Des Idées qui naissent des Perceptions. 184
Elles se manifestent à l'esprit comme les perceptions. Elles les égalent en nombre. Elles diminuent avec les sens, et augmenteraient si les sens pouvaient augmenter. Elles se conservent après la perte du sens. Idées simples. Idées composées. Emploi des sens dans les idées composées. Utilité des idées composées.

ARTICLE II. Idées de conscience. 197

§ 1. Des Idées de sentiment. 198
Définition. Nécessité de la différence du rappel des idées des sens et des idées de sentiment.

§ 2. Des Idées nécessaires ou de raison. . . . 199
Définition. Ce qui provoque ces idées. Elles naissent par inspiration.

§ 3. Des Idées de réflexion ou contingentes. . 200
Elles naissent des idées nécessaires. Comment elles se forment. Leurs espèces différentes.

SECTION III. Communication des Idées par la tradition. 201
Nécessité d'acquérir des idées par cette voie. Motif pour croire. Inconvéniens de la crédulité. Moyen de rendre la croyance utile.

SECTION IV. De l'Association des Idées. 205
Nécessité de cette association. Causes du rappel des idées. L'association n'est pas volontaire. Elle n'est pas la même pour tous les individus. Cas exceptionnel.

SECTION V. De l'Expression des Idées. 207
Signes indicateurs.

ARTICLE PREMIER. Langage d'action. 209
Définition. Gestes. Son usage.

ARTICLE II. Voix et Parole. 214
Qu'est-ce que la voix ? Prononciation. Différence entre la voix et la parole. Chant. Déclamation. Cri. Engastrimysme. La parole est un langage arbitraire. Les langues. Leur origine. Elles reposent sur l'association des idées. Elles sont la source d'idées nouvelles. Elles suivent les mouvemens de la pensée. Inconvéniens du langage.

ARTICLE III. Signaux. 229
Leurs différentes espèces.

ARTICLE IV. Ecriture. 231
Son origine. Son utilité.

CHAPITRE II. Des Sentimens. 233

SECTION PREMIÈRE. Nature des Sentimens. . . . . ib.
Définition. Ils sont involontaires. Plaisirs et peines qu'ils causent. Comment s'annonce le besoin d'éprouver des sentimens. Causes des sentimens. Différence entre les besoins du corps et ceux de l'esprit.

SECTION II. Formation des Sentimens. 236
Les idées sont les objets des sentimens. Rapports de la sensibilité à la pensée. Comment s'opère l'association du sentiment avec la pensée. Toutes les idées ne s'associent pas également avec les sentimens. Effets de l'association des idées avec les sentimens. Action des sentimens sur les idées, comme des idées sur les sentimens. Harmonie des sentimens, et avantage qu'elle procure dans la société. En quoi les sentimens peuvent différer. Le nombre en est déterminé. Rarement ils agissent isolément.

SECTION III. Durée des Sentimens..... 255
D'où provient la persistance des sentimens. Leurs variations. Ce qui augmente ou diminue les affections.

SECTION IV. Des différentes espèces de Sentimens..... 260

ARTICLE PREMIER. Sentimens qui proviennent de la personnalité..... ib.
C'est par les affections que l'homme est attaché à la vie.

ARTICLE II. Sentimens qui proviennent des affections physiologiques et physiques..... 262
Effet des fonctions végétatives, des besoins physiologiques, et de l'action des sens sur les sentimens.

ARTICLE III. Sentimens qui naissent de la connaissance des qualités des objets extérieurs..... 265

§ 1. Sentiment du Vrai..... ib.
Curiosité. Vérité sentie avant d'être connue. Plaisir que procure la culture de l'esprit. Cas où elle est pénible.

§ 2. Sentiment de l'utile, et industrie qui en naît..... 269

N° 1. Sentiment de l'utile..... ib.
Les objets nous attachent par les rapports qu'ils ont avec nous. D'où proviennent ces rapports. Tous les objets de la nature ont leur utilité; mais cette utilité ne produit pas toujours des sentimens. Plaisir que cause une possession future. Il est le principe de l'ambition. But de l'industrie, de l'économie. Amusemens. Jeux.

N° 2. De l'Industrie qui naît du sentiment de l'Utile..... 275
Ce que nous entendons par industrie. Conditions nécessaires pour qu'elle ait lieu. Elle est le produit de l'entendement et de l'imagination. Action de chacune de ces facultés. Usage de la main. Différence entre l'industrie des animaux et celle de l'homme. Opération industrielle. Idée industrielle.

§ 3. Sentiment harmonique, ou du Beau.... 281
Origine. Beau réel. Beau idéal. Beau réel et idéal physique. Caractère de ce genre de beau. Du sublime physique. Beau moral. Sublime moral. Beau poétique.

ARTICLE IV. Sentimens de sociabilité..... 292

§ 1. Sentiment de Sympathie..... 293
Il est lié au sentiment de personnalité. Son énergie. Antipathies. Effets des sympathies. Elles tiennent à notre organisation. Liens de famille. Causes qui suscitent les sympathies et antipathies. Effets qui résultent de la communication des sympathies. La cause qui les produit varie sans cesse. Leurs degrés. Sympathie et antipathie pour les animaux.

§ 2. Sentiment du Juste..... 309
Source de ce sentiment. Sa nécessité. Antagonisme entre les sentimens de l'utile et du juste. Cause de l'approbation pour le juste et de la désapprobation pour l'injuste.
§ 3. Sentiment d'Amour-Propre..... 315
Objet de ce sentiment. En quoi il diffère de l'égoïsme.
ARTICLE V. Sentiment religieux, ou de l'Infini. 317
Domination du sentiment de l'infini sur tous les autres sentimens. Besoin de ce sentiment. L'infini est Dieu. Comment il se montre à l'esprit.
TITRE QUATRIÈME. Opérations de l'Esprit... 319
CHAPITRE PREMIER. Opérations de l'Esprit sur les idées, pour en connaître la vérité..... ib.
SECTION PREMIÈRE. Action de l'Intelligence sur les pensées..... ib.
Utilité de l'intelligence pour élaborer les idées.
ARTICLE PREMIER. De l'Attention active..... 321
Elle n'est pas une faculté. Comment elle se forme. Distraction. Abstraction. L'attention peut se porter sur un objet, ou seulement sur une de ses parties. Peut-on donner de l'attention à plusieurs choses à la fois? Elle ne peut être continue.
ARTICLE II. De la Réflexion..... 323
Ses usages. Elle prend des noms différens. Son action sur les idées et sur le physique. Elle marche avec méthode. Emploi de la grammaire.
ARTICLE III. Du Jugement..... 328
Définition. Jugement instinctif. Intellectuel. Expression du jugement intellectuel. Différences entre les jugemens primitifs et les jugemens comparatifs.
ARTICLE IV. Du Raisonnement..... 335
De son emploi. Ce qu'il nous fait connaître. De sa validité. Erreur où peut entraîner un mauvais raisonnement. C'est par le raisonnement que l'homme acquiert toute sa puissance intellectuelle.
SECTION II. De la Connaissance qui résulte des opérations intellectuelles..... 340
Ce que l'on entend par connaissance. Son germe est dans l'instinct.
SECTION III. Du Degré de vérité des connaissances..... 342
ARTICLE PREMIER. Du Vrai..... ib.
Formation de la vérité. Ses bornes. Ses degrés. Preuves de sa réalité. Des principes. De l'opinion. De la certitude. De la croyance.
ARTICLE II. Du Doute..... 347
Définition. Doute philosophique.
ARTICLE III. De l'Erreur..... ib.
En quoi elle consiste. Ses dangers.

ARTICLE IV. Des Préjugés..... 348
Comment ils se forment. Leurs causes. Sources de leur ténacité.
ARTICLE V. De l'Ignorance..... 352
En quoi elle consiste. Ses dangers. Inconvénient de vouloir connaître ce qu'on ne peut savoir.
SECTION V. Des Faits que l'on peut connaître.. 354
ARTICLE PREMIER. Connaissance des Faits extérieurs..... ib.
§ 1. Connaissance des Faits qui tombent sous les sens..... ib.
N° 1. Connaissance des Faits qui sont en présence des sens..... 355
Les perceptions nous procurent ces connaissances. Connaissances des qualités premières et secondes des corps. Concours des sens et des facultés spirituelles pour connaître le monde extérieur. Ce qu'il y a de certain dans les connaissances, et ce qui peut être erroné. Moyen de démêler l'erreur de la vérité. La connaissance vient de la manière de sentir de l'ame, et non du monde extérieur.
N° 2. Connaissance des Faits extérieurs qui sont éloignés des sens..... 364
Insuffisance des sens pour l'acquérir. Moyens d'y suppléer.
I. Connaissance des Faits présens, mais qui, par leur éloignement, ne peuvent frapper les sens..... 365
Moyens d'en acquérir la connaissance. L'homme peut, par la seule force de son génie, faire cette découverte.
II. Connaissance des Faits passés..... 379
Elle s'acquiert par la mémoire, par le témoignage. Conditions pour que ce témoignage donne de la probabilité. Par lui-même, il ne peut être une preuve de vérité.
III. Connaissance des Faits à venir..... 390
Marche de l'esprit humain dans la recherche des connaissances. C'est par l'uniformité des lois naturelles que nous pouvons faire des découvertes. Comment l'homme en fait usage. De l'invention. Personnes douées de cette faculté.
§ 2. Connaissance des Faits extérieurs qui ne sont pas de nature à tomber sous les sens, ou Ontologie..... 395
De l'ontologie. Son importance pour satisfaire la curiosité. Cette science a-t-elle de la réalité? Lenteur de ses progrès.
ARTICLE II. Connaissance des Faits qui se passent dans l'intérieur de la conscience..... 405

§ 1. Connaissance des Faits qui se passent dans notre propre conscience. 406
Pour l'homme, il y a deux mondes : l'un intérieur, et l'autre extérieur. Ce dernier est mieux étudié, et pourquoi. Les faits de conscience se connaissent de la même manière que les faits extérieurs.
§ 2. Connaissance des Faits qui se passent dans la conscience d'autrui. 411
N° 1. Moyens de connaître la vérité des Faits de Conscience qui se passent dans l'intérieur d'autrui, manifestés volontairement par le langage d'action. 412
Rapports entre les signes indicateurs et les sentimens. Manifestation des affections par les mouvemens du corps. Expressions de la face, sons, voix, cris, etc. Chaque sentiment a son expression. Ces signes sont compris par tout le monde. Les affections précèdent les signes.
N° 2. Moyens de connaître la vérité des Faits qui se passent dans l'intérieur d'autrui, sans qu'on cherche à nous en instruire. 418
Importance de connaître les penchans d'autrui. Systèmes propres pour y parvenir. 1° La crânoscopie : Camper, Gall, comparaison des systèmes de ces auteurs ; 2° la physiognomonie : Lavater ; 3° la pathognomonie.
Section v. De la Réunion des Connaissances humaines, ou des Sciences et des Arts. . . . 431
Ce que l'on entend par sciences, arts, science universelle. Leur origine. Philosophie. Arbre encyclopédique des sciences.
Chapitre ii. Opération de l'Esprit sur les sentimens, pour en connaître la convenance. . . 433
Section première. Opération de la Raison sur les Sentimens en général, pour en sentir la convenance. 434
Différence entre les opérations de l'intelligence sur les sentimens et sur les idées. Le sentiment ne se présente pas à l'esprit comme image. L'idée rappelle le sentiment, et le sentiment l'idée. La réflexion n'a sur lui aucune influence. Action de l'imagination sur les sentimens. Différence entre cette action et celle de l'entendement. Position difficile où nous sommes en éprouvant plusieurs espèces de sentimens à la fois. Comment nous jugeons la convenance de ces sentimens. Différences entre les vérités logiques et les vérités morales.
Section ii. Opérations de la Raison sur chaque espèce de sentimens, pour en sentir la convenance. 445
Article premier. Convenance du Sentiment de personnalité. 445
Du droit de rechercher ce qui nous convient, et du devoir d'éviter ce qui nous nuit. Droit personnel. Droit réel. L'association ne détruit

pas la propriété. Des devoirs de l'homme envers lui-même. Cause de l'estime accordée aux hommes qui se privent de leurs droits.

ARTICLE II. Convenance des Sentimens qui proviennent des affections physiologiques et physiques. 454

ARTICLE III. Convenance des Sentimens qui naissent des objets. . . . . ib.

§ 1. Convenance du Sentiment du Vrai. . . . ib.
Il convient d'acquérir ces connaissances utiles. En quoi consiste leur utilité.

§ 2. Convenance du Sentiment de l'Utile. . . 456
Caractère de la véritable utilité.

§ 3. Convenance du Sentiment harmonique, ou du Beau. 457
Elle résulte du travail de l'intelligence et de l'imagination.

N° 1. Convenance du Beau dans la nature et les arts. 458
Conditions nécessaires pour former cette convenance. Son utilité pour le perfectionnement des mœurs.

N° 2. Convenance du Beau dans les Sentimens et les Mœurs. 472
Conditions pour éprouver le sentiment du beau moral. Goût moral. Tous les hommes le possèdent. Il peut se perfectionner et se corrompre.

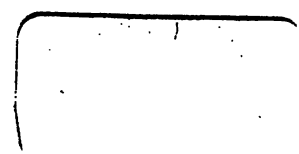
N° 3. Convenance du Beau poétique. 475
Son origine. Différence entre la poésie et la versification.

ARTICLE IV. Convenance du Sentiment de Sociabilité. 478

§ 1. Convenance du Sentiment de sympathie. ib.
Utilité de soumettre les sympathies et les antipathies à la réflexion.

§ 2. Convenance du Sentiment du Juste. 480
Rapport entre le sentiment du juste et celui de l'utile. Droits et devoirs sociaux. Leurs différences des droits et des devoirs personnels. Causes de la progression des devoirs sociaux naturels. Caractère des devoirs véritables et des devoirs chimériques.

§ 3. Convenance du Sentiment d'Amour-Propre. 484
Comment l'amour-propre est le ressort des sentimens de sociabilité. Manière de juger nos propres sentimens. Pourquoi nous pouvons juger les sentimens d'autrui. Motif de l'approbation ou de l'improbation que nous donnons aux sentimens. Quand la vengeance peut être légitime. Le jugement que nous portons de nos sentimens ou de ceux des autres, se manifeste dans la conscience par une émotion agréable ou pénible. Cette émotion n'est pas toujours une preuve de la convenance du sentiment.

ARTICLE V. Convenance du Sentiment religieux. 503
Variétés des croyances religieuses entre les peuples et les individus. Différences entre l'opinion et le sentiment religieux. Effets de l'un et de l'autre. Caractère d'une révélation divine.

FIN DE LA TABLE DU TOME DEUXIÈME.